Peter Sloterdijk

Ciniškojo proto kritika



ALMA LITTERA
ALK

Praėjus 200 metų po Kanto „Grynojo proto kritikos" pasirodymo kiekviena kritika, norinti realizuoti švietimo idėjas dabartyje, susiduria su nauja iškreiptos sąmonės forma. Toji iškreipta sąmonė atsiranda ne dėl melo, ne dėl klaidų, jos nepaaiškinsi nė „Politinės ekonomijos kritika" paremta ideologijos kritika. „Cinizmas yra apšviesta iškreipta sąmonė. Tai modernizuota nelaiminga sąmonė, kurią formavo sėkminga ir kartu bergždžia švietimo veikla. Ji išėjo švietimo kursą, bet jo nepritaikė ir, matyt, negalėjo pritaikyti. Būdama turtinga ir kartu skurdi, ši sąmonė nereaguoja į jokią ideologinę kritiką, nes refleksija jau yra amortizavusi jos iškreiptumą". Šio iš esmės ciniško sakinio turinį knygoje bandoma plėtoti, pasitelkus jau senovės kinikų naudotus metodus: juoką, plūdimą, išpuolius. Įžanginėje dalyje parodoma, kaip priešingos jėgos veikia įvairias šviečiamąsias kritikos strategijas ir pagaliau XX amžiuje ši kritika virsta moderniuoju cinizmu. „Ciniškas tipas truputį pakelia kaukę (juolab kad visą laiką stengiamasi ją nuplėšti), šypteli savo silpnesniam priešininkui ir – sutramdo jį. Realybės prievarta, valdžios prievarta! Žinojimas – tai jėga, netgi šitaip. Valdančioji jėga savo cinizmais atskleidžia savo pačios paslaptis, taip sakant, truputį pati prisideda prie švietimo ir prasiplepa". Įvairias tokio cinizmo rūšis Sloterdijkas parodo antrame skyriuje. Antroje knygos dalyje autorius analizuoja epochą, kurioje, pasak jo, modernusis cinizmas pirmą kartą aiškiai atsispindi politinėje ir kultūrinėje sąmonėje: Veimaro respublikos sąmonėje, kurios tiesioginis įpėdinis buvo fašizmas, o antroji atžala yra mūsų laikai.

Peteris Sloterdijkas studijavo filosofiją ir vokiečių literatūrą. Dabar gyvena Miunchene ir yra laisvas kūrėjas.

Suhrkamp leidykla

Peter Sloterdijk

Ciniškojo proto kritika

Iš vokiečių kalbos vertė
Teodoras Četrauskas

ALK
alma littera
Vilnius 1999

UDK 15994
Sl-44

Versta iš: Peter Sloterdijk
KRITIK DER ZYNISCHEN VERNUNFT
Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1983

This edition published with the support from the Open Society Fund-Lithuania and from the CEU Translation Project of the Open Society Institute-Budapest

Knygos leidimą finansavo Atviros Lietuvos fondas ir Atviros visuomenės institutas Budapešte (Vidurio Europos universiteto Vertimų projektas)

Viršelyje panaudota Heinricho Hoerle's paveikslo „Kaukės" (1929) reprodukcija

ISSN 1392–1672
ISBN 9986–02–777–2

Turinys

Įžanga

Drąsiai mušk būgną ir nebijok,
Ir markitantę bučiuok iš širdies!
Štai kur mokslų prasmė amžina,
Viršūnė žmogaus išminties.

Heinrichas Heine, „Doktrina"
Vertė Vyt. Bložė

Didelis vokiškų protų trūkumas yra tas, kad jie nesuvokia ironijos, cinizmo, grotesko, paniekos ir pajuokos.

Otto Flake, „Vokiška ir prancūziška", 1912

Jau šimtmetį filosofija guli mirties patale ir negali numirti, nes nėra atlikusi savo misijos. Todėl jos merdėjimas toks kankinamai ilgas. Neišėjusi tada, kai dar buvo kupina minčių, ji vaduojasi žavia agonija, ir jai dažnai ateina į galvą tai, ką buvo pamiršusi pasakyti būdama sveika. Mirties akivaizdoje ji nori būti sąžininga ir atskleisti savo paskutinę paslaptį. Ji prisipažįsta: visos didžiosios temos buvo tik išsisukinėjimai ir pusiau tiesos. Tie bergždi gražūs pakilimai – Dievas, visata, teorija, praktika, subjektas, objektas, kūnas, dvasia, prasmė, niekis – nieko neverti. Tai gražūs daiktavardžiai jauniems žmonėms, atsiskyrėliams, dvasininkams, sociologams.

„Žodžiai, žodžiai – daiktavardžiai. Jiems tereikia išskleisti sparnus, ir amžiai lieka už nugarų." (Gottfriedas Bennas, „Epilogas ir lyriškasis «aš»". – *Epilog und lyrisches Ich.*)

Linkusi į išpažintį pastarojo šimtmečio filosofija tokius dalykus nagrinėja istorinėje rubrikoje – sykiu su jaunystės nuodėmėmis. O jų laikas praėjęs. Mūsų mąstyme nebeliko sąvokų polėkio ir suvokimo ekstazių kibirkšties. Mes esame apsišvietę, esame apatiški. Apie išminties meilę jau nebėra kalbos. Nebėra žinojimo, kurio draugas *(philos)* galėtum būti. Mums nekyla mintis mylėti tai, ką

žinome, mes tik klausiame savęs, kaip mums su tomis žiniomis išgyventi nesuakmenėjus.

Tai, kas šioje didžias tradicijas primenančiu pavadinimu knygoje bus išdėstyta, yra vienos frazės apmąstymas. „Žinojimas – jėga" – tai frazė, kuri XIX amžiuje tapo filosofijos duobkasiu. Ji reziumuoja filosofiją ir kartu yra pirmasis jos prisipažinimas, nuo kurio prasideda šimtametė agonija. Šiuo prisipažinimu baigiasi tradicija žinojimo, kuris, kaip rodo jo pavadinimas, buvo erotinė teorija – tiesos meilė ir meilės tiesa. Iš filosofijos lavono XIX amžiuje išsiropštė šiuolaikiniai mokslai ir jėgos teorijos – politologija, klasių kovos teorija, technokratija, vitalizmas; visi jie ginkluoti iki dantų. „Žinojimas – jėga". Tai diktavo neišvengiamą mąstymo politizavimą. Kas tą frazę ištaria, pasako tiesą. Tačiau tardamas ją žmogus nori daugiau negu tiesos: jam rūpi įsijungti į jėgos žaidimą.

Tuo pačiu metu, kai Nietzsche kiekvieną žinių troškimą ėmė sieti su troškimu valdyti, senoji vokiečių socialdemokratija paragino savo narius varžytis dėl žinojimo, kuris yra jėga. Nietzsche stengėsi parodyti, kad jo pažiūros „pavojingos", šaltos ir be iliuzijų, o socialdemokratija elgėsi pragmatiškai – demonstravo bydermejerišką lavinimosi entuziazmą. Ir jis, ir jie kalbėjo apie valdžią – Nietzsche vitališkai rausėsi po buržuazinio idealizmo pamatais, o socialdemokratai per pastangas šviestis, mokytis ieškojo kelių prasimušti į valdžią. Nietzsche jau skelbė realizmą, kuris turėjo palengvinti būsimoms buržuazijos ir smulkiosios buržuazijos kartoms atsisveikinti su idealistiniais tauškalais, trukdančiais siekti valdžios; socialdemokratija norėjo būti dalininkė to idealizmo, kuris iki tol teikė šansų patekti į valdžią. Nietzsche's darbuose buržuazija jau galėjo rasti idealų nusikračiusio žmogaus valdžios siekimo subtilybių ir rafinuotų šiurkštybių, o darbininkų judėjimas dairėsi į idealizmą, kuris labiau tiko jų dar naiviam valdžios siekimui.

Apie 1900 m. radikalusis kairiųjų sparnas pasivijo dešinįjį hegemoninį cinizmą. Varžybos tarp ciniškosios gynybinės senųjų valdžios atstovų sąmonės ir utopinės puolamosios naujųjų valdžios siekėjų sąmonės sukūrė politinę moralinę XX amžiaus dramą. Buvo varžomasi, kas tiksliau supras nepermaldaujamus faktus, ir velnias mokėsi iš Belzebubo. Sąmonių konkurencija sukūrė dabarčiai būdingą prieblandą – ideologijų viena kitos šnipinėjimą, priešta-

ravimų asimiliaciją, apgaulės sumodernėjimą – trumpai tariant, tą filosofą į tuštumą kreipiančią padėtį, kai melagis melagį melagiu vadina.

Nuslūgus pirmajai, fašistinei, Nietzsche's bangai, pastebime antrąjį jo suaktualėjimą. Vėl darosi akivaizdu, kad Vakarų civilizacija nudrengė savo krikščioniškąjį kostiumą. Po kelių atstatymo, utopijų ir „alternatyvų" dešimtmečių atrodo, kad naivusis įkvėpimas jau yra pradingęs. Bijomasi katastrofų, didelę paklausą įgyja naujos vertybės, nelyginant visokie analgetikai. Tačiau metas yra ciniškas ir visi žino: naujųjų vertybių kojos trumpos. Sumišimas, pilietinis solidarumas, taikos stiprinimas, gyvenimo standartai, atsakomybės suvokimas, rūpinimasis aplinka – visa tai nieko neduoda. Galima palaukti. Cinizmas stovi pasiruošęs už nugaros – kol baigsis tie plepalai ir viskas ims tekėti savo vaga. Mūsų bedvasis moderniškumas, tiesa, sugeba labai „istoriškai mąstyti", tačiau seniai abejoja, ar gyvena prasmingoje istorijoje. „Pasaulio istorija nieko nebedomina."

Mintis apie amžiną to paties kartojimąsi – tai savičiausia, perversmą kelianti Nietzsche's mintis; kosmologiškai nepagrįsta, tačiau produktyvi kultūros morfologijos požiūriu, ji susiduria su vėl iškylančiais kinikų motyvais, kurie paskiausiai sąmoningai reiškėsi gyvenime Romos imperijos laikais ir truputį Renesanse. Kartojimasis – tai beldimo signalai blaivaus, į malonumus orientuoto gyvenimo, kuris moka taikytis su realia tikrove. Būti viskam pasiruošus – tai daro žmogų nepažeidžiamai protingą. Gyvenimas nepaisant istorijos; egzistencinė redukcija; tarsi suvisuomeninimas; ironija prieš politiką; nepasitikėjimas „projektais". Naujųjų pagonių kultūra – kai netikima gyvenimu po mirties, reikia jo ieškoti prieš ją.

Svarbus, bet dažnai nepastebimas Nietzsche's pareiškimas, kad jis esąs „cinikas"; dėl to jis greta Marxo tapo įtakingiausiu amžiaus mąstytoju. Nietzsche's „cinizme" reiškiasi modifikuotas santykis su „tiesos sakymu" – tai strategijos ir taktikos, įtarimo ir atsipalaidavimo, pragmatizmo ir instrumentalizmo vienovė, ir visa tai valdoma pirmiausia ir paskiausia apie save galvojančio politinio „aš", viduje laviruojančio, o iš išorės užsidėjusio šarvus.

Stiprus antiracionalistinis impulsas Vakarų šalyse reaguoja į tokią dvasinę būseną, kurioje visas mąstymas yra tapęs strategija; jis

reiškia bjaurėjimąsi tam tikra savisaugos forma. Jis yra jautrus gūžimasis, pajutus šaltą dvelksmą realybės, kurioje žinojimas – jėga, o jėga – žinojimas. Rašydamas galvojau apie skaitytoją, norėjau jo tokio, kuris taip jaučia; tokiam, manau, mano knyga galėtų kai ką pasakyti.

Senoji socialdemokratija šūkį „Žinojimas – jėga" propagavo kaip praktišką ir protingą receptą. Ir tai darydama daug negalvojo. Buvo manoma, kad reikia šio to doro išmokti, kad paskui geriau gyventum. Tą frazę padiktavo smulkiaburžuazinis tikėjimas mokykla. Tas tikėjimas dabar jau žlunga. Tiktai mūsų ciniškus jaunuosius medikus aiški linija tebeveda po studijų prie aukštesnio gyvenimo standarto. Beveik visi kiti gyvena bijodami, kad veltui mokosi. Kas nenori valdžios, tas nenorės ir žinojimo, jos ginklavimosi žiniomis, o kas atsisako ir vieno, ir kito, tas slapčia jau yra nebe šios civilizacijos žmogus. Nesuskaičiuojama daugybė žmonių jau nebenori tikėti, kad pirma reikia „ko nors išmokti", kad paskui būtų geriau. Antikos kinikų laikais gyvavo įsitikinimas, kad pirmiausia turi būti geriau, o tik paskui galima bus ko nors dora siekti; dabar, manding, irgi ima formuotis tokia nuojauta. Žmogaus pavertimas visuomenės žmogumi jį mokant, kaip tai daroma miestuose, yra apkvailinimas *a priori*, po kurio mokymasis beveik neteikia jokių šansų, kad kada nors tau bus geriau. Ore tvyro gyvenimo ir mokymo santykio kaita – tikėjimo auklėjimu pabaiga, europietiškos scholastikos pabaiga. Tai vienodai šiurpina tiek pragmatikus konservatorius, tiek simpatikus smukimo stebėtojus. Apskritai jau niekas nebetiki, kad šiandieninis mokymasis išspręs „rytdienos" problemas; greičiau beveik neabejojama, kad jų sukels.

Kodėl „Ciniškojo proto kritika"? Kaip aš atsakysiu į priekaištą, jog parašiau storą knygą tokiais laikais, kai ir plonesnės jau erzina? Skirkime, kaip ir privalu, dingstį nuo priežasties ir motyvo.

Dingstis:

Šiemet (1981) sukanka du šimtai metų nuo Immanuelio Kanto „Grynojo proto kritikos" *(Kritik der reinen Vernunft)* – pasaulinės reikšmės data. Turbūt retai kada toks jubiliejus sutinkamas taip sausai. Tai blaivi šventė, joje dalyvauja vien mokslininkai. 600 Kanto

tyrinėtojų, susirinkusių Maince, tai ne koks nors karnavalo posėdis, nebent karnavalą primintų begalinės popieriaus girliandos. Nepakenktų pafantazuoti: įsivaizduokite, kas atsitiktų, jeigu pats iškilmių kaltininkas pasirodytų tarp mūsų amžininkų... Argi ne liūdnos tokios šventės, kai jų kviestiniai svečiai slapčia tikisi, kad jubiliatas negalės dalyvauti, nes jie, juo besiremiantys, jam pasirodžius, būtų priversti susigėsti? Kaip mes atrodytume prieš skvarbias žmogiškas filosofo akis?

Kas išdrįstų pateikti Kantui istorijos apžvalgą nuo 1795 m., kai jis paskelbė savo veikalą „Apie amžiną taiką" *(Zum ewigen Frieden)*? Kieno nervai leistų informuoti jį apie švietimo būklę – žmogaus išėjimą iš „nebrandos, kurią buvo nulėmusi jo paties kaltė"? Kam užtektų lengvabūdiškumo paaiškinti jam marksiškąsias Feuerbacho tezes? Manau, jog gražus Kanto humoras išvaduotų mus iš sąstingio. Vis dėlto jis buvo XVIII amžiaus pabaigos žmogus, kai net racionalistai nebuvo tokie it mietą prariję, kaip kai kurie dabartiniai tariami laisvūnai.

Beveik visi, kurie nagrinėjo Kantą, lietė ir jo fizionominę mįslę. Remdamasis geležine romėnų taisykle *mens sana in corpore sano,* jo išorės nesuprasi. Jeigu tiesa, kad „dvasia" susiranda atitinkamą kūną, tai Kanto „dvasios" būta tokios, kuri mėgo fizionomistinę ironiją ir psichosomatinius paradoksus; ši dvasia menkame paliegusiame kūne slėpė didelę sielą, po kuprota nugara – tiesią eigastį ir hipochondriškame valdingame būde – malonų, lengvą ir nuoširdų humorą tarsi tam, kad pavedžiotų už nosies vėlesnius vitališkumo ir atletiškumo garbintojus.

Fizionominę Kanto mįslę vargu ar įminsime nagrinėdami jo asmenį, greičiau jau jo dvasinę ir mintinę istorinę poziciją. Šviečiamasis amžius nenumaldomai stūmė proto ir jutimų dialektiką pirmyn. Kanto darbuose matyti tokios įtampos pėdsakai. Jo svarbiausių kūrinių kalboje yra prievartos elementų, o ši prievarta mąstymo procesą (juolab vokiškoje galvoje) daro jutiminį. Jeigu poetas Gottfriedas Bennas, pats suformuotas gamtamoksliško amžiaus, galėjo stoti prieš tokią prievartą, apšaukdamas filosofą „dvasios prievartautoju", suprantame, kokia gali būti šiuolaikinio cinizmo reakcija į kadaise didžias pažiūras – reakcija, kuri taikosi į neišvengiamai nutrūkusį intelekto ir jutimiškumo santykį. Robertas

Musilis, neabejotinas racionalumo gerbėjas ir už tų ribų, kuriose jis saugiai jaučiasi, viename iš įsimintinų savo „Auklėtinio Terleso sąmyšio" skyrių taip aprašo Kanto skaitymo poveikį:

„Mat Terlesas jau rytą nusipirko tą serijos „Reclam" tomelį, kurį buvo matęs pas profesorių, ir per pirmąją pertrauką ėmėsi jį skaityti. Bet nesuprato nė žodžio dėl daugybės skliaustelių ir pastabų; kai jis sąžiningai akimis vedžiojo nuo vienos eilutės prie kitos, tai atrodė, tarsi sena kaulėta ranka jam stumtų iš galvos smegenis sukdama į ją sraigtą.

Kai po pusės valandos pavargęs liovėsi skaityti, buvo priėjęs tik iki antro puslapio, ir kakta buvo išpilta prakaito.

Bet paskui jis sukando dantis ir iki pertraukos pabaigos įveikė dar vieną puslapį.

Tačiau vakare jis jau nebenorėjo imti knygos į rankas. Nežinia kodėl – gal iš baimės, gal iš pasibjaurėjimo. Tik tvilkinamai aiškiai suvokė vieną dalyką – profesorius, tas toks menkas žmogelis, knygą laikė kambaryje, tarsi kasdien skaitytų ją pramogai." (p. 84–85)

Švelnus tos vietos empiriškumas padeda suprasti du dalykus: knygos žavesį ir skausmą, kurį ji kelia jautriems jauniems skaitytojams. Ar nerūpestingame prisilietime prie Kanto, prie filosofinio mąstymo apskritai neslypi rizika jauną sąmonę staiga ir per prievartą susendinti? Ką jaunam norui žinoti gali duoti filosofija, kuri svaigina kaulėta ranka sukamu sraigtu? Ar tai, ką mes norime žinoti, slypi viršutiniame sraigto gale? Galbūt mes ties sraigto galvute patys būsime tokie kvanktelėję, kad džiaugsimės tuo, ką tada tarsimės žiną? Ir ką reiškia tai, kad žmonės, kuriems Kanto mąstymas – kasdienė pramoga, yra tokie „menki"? Ar tai reiškia, kad filosofija nebepalieka pėdsako gyvenime ir kad tikrovė yra viena, o filosofija – visiškai kita?

Filosofo stiliuje mes įžvelgiame fizionomines struktūras, kuriose protas yra paslėpęs savo esmės elementus. Būti „protingam", reiškia leistis į ypatingus, vargu ar laimingus santykius su jutimiškumu. „Būk protingas" praktiškai reiškia: netikėk savo impulsais, neklausyk savo kūno, mokykis valdytis ir pradėk nuo savo jutimiškumo. Tačiau intelektas ir jutimiškumas yra neatskiriami. Terleso išprakaitavimas po dviejų „Grynojo proto kritikos" puslapių – tokia pat tiesa kaip ir visas kantizmas. Suvokta kūno *(physis)* ir žodžio *(logos)* sąveika yra filosofija, o ne tai, kas kalbama. Ateityje

filosofu gali būti tiktai fizionomistas, kuris nemeluoja. Fizionominis mąstymas suteikia galimybę išsiveržti iš atskirtų ir todėl piktų galvų karalystės. Skelbti naują proto kritiką – reiškia galvoti ir apie filosofinę fizionomiką; tai ne Adorno „estetinė teorija", o suvokimo mokymas su oda ir plaukais (ir dantimis).

Šventiniam rašiniui, matyt, nėra pagrindo, greičiau rašymo šventei, kuri savo dingstį, iš simpatijos autoriui, apeina lanku. „Aš nekalbėsiu, kaip viskas atrodo. Aš tau parodysiu, kaip viskas yra." (Erichas Kästneris)

Priežastis:

Jeigu nepasitenkinimas kultūroje yra tai, kas inspiruoja kritiką, tai mūsų laikas yra labiausiai jai palankus. Tačiau niekada kritinis impulsas nebuvo labiau linkęs pasiduoti neaiškiems dirginimams. Įtampa tarp to, ką norima „kritikuoti", ir to, kas yra „kritikuotina", tokia didelė, kad mūsų mąstymas greičiau darosi perdėm niūrus, o ne tikslus. Joks mąstymas nebesuspėja su problemiškumu. Iš čia ir kritikos negalia. Abejingumas visoms problemoms yra susijęs su nuojauta to, kas būtų, jeigu būtų iki jų priaugta. Kadangi viskas pasidarė problemiška, tai viskas kažkaip ir nesvarbu. Šiuo pėdsaku verta pasekti. Jis nuves ten, kur būtų galima kalbėti apie cinizmą ir „ciniškąjį protą".

Kalbėti apie cinizmą, vadinasi sukelti dvasinį, moralinį skandalą kritikai; kartu paaiškės ir skandališkumo galimybių aplinkybės. „Kritika" sukelia judėjimą, kuris iš pradžių realizuoja savo pozityvų ir negatyvų domėjimąsi objektu, kad galop susidurtų su elementariomis moralinės sąmonės struktūromis, kurios prakalbinamos „anapus gėrio ir blogio". Laikas yra ciniškas įvairiais atžvilgiais, ir metas iš pagrindų išsiaiškinti cinizmo ir realizmo ryšį. Ką turėjo galvoje Oscaras Wilde'as, išdidžiai pareikšdamas: „Aš visai ne ciniškas, aš tiktai prityręs – ir tai beveik tas pats". Arba Antonas Čechovas, kuris niūriai sakė: „Joks cinizmas nepranoks gyvenimo"?

Įsileidus svarstyti, išnyksta žinomas kritikos sąvokos dviprasmiškumas; iš pradžių ji reiškia sprendimų apmąstymą ir pagrindimą, sprendimą, nuosprendį, paskui – padaryto sprendimo priežasčių analizę. Bet jeigu kalbama apie ciniškąjį „protą", tai ši formulė pirmiausia atsiduoda ironijos globai.

Ko dar gali pasiekti kritika? Ką jai veikti tokiais pavargusiais nuo teorijų laikais? Pirma pasiklausykime Walterio Benjamino atsakymo:

„Kvailiai tie, kurie rauda dėl kritikos sunykimo. Jų laikai jau seniai yra praėję. Kritika – tai tikro atstumo dalykas. Ji galima tiktai tokiame pasaulyje, kur svarbios perspektyvos ir prospektai ir kur dar buvo galima turėti poziciją. O dabar viskas ėmė pernelyg tiesiogiai svilinti žmonių visuomenės kailį. „Laisvumas", „laisvas žvilgsnis" yra melas, arba tai yra tapę visiškai naivia visiško nekompetentingumo išraiška..."

(„Vienos krypties gatvė" – *Einbahnstrasse,* 1928, 1969, S. 95)

Sistemoje, kuri save suvokia kaip kažkokį vidurį tarp kalėjimo ir chaoso, nėra išeities taško, centrinės perspektyvos, kurių reikia neišvengiamai kritikai.

Suskilinėjusiame daugelio perspektyvų pasaulyje „platus visko matymas" iš tiesų yra daugiau siaurakakčių, o ne šviesuolių, esamybės išugdytųjų reikalas. Joks švietimas neįmanomas be to, kad nebūtų griaunamas pozicinis mąstymas ir tradicinės moralės perspektyvos; psichologiškai tai susiję su „aš" suskilimu, literatūriškai ir filosofiškai – su kritikos žlugimu.

Tačiau kaip paaiškinti tą prieštaravimą, kad svarbiausias XX amžiaus kultūros renesansas susijęs su Walteriu Benjaminu, kuris aiškiai pareiškė, kad kritikos valanda praėjo, bet, kita vertus, be abejonės davė stiprių impulsų atsirasti kritinės teorijos mokyklai? „Pozicija", sako jis, neįmanoma, nes viskas čia pat prie mūsų. Tačiau ir likusi be pozicijos kritika labai toli pažengė. Taigi apie ką ji kalba? Iš kokių perspektyvų? Kieno vardu?

Aš manau, kad kritinė teorija rado laikiną kritikos „aš" ir „išeities erdvę", kuri jai suteikė išties radikalios kritikos perspektyvas – erdvę, kurioje esant nereikia tradicinės pažinimo teorijos paramos. Aš norėčiau tai vadinti aprioriniu skausmu. Tai ne pakilios distancinės, sugebančios plačiai apžvelgti kritikos bazė, o žvelgimas iš arti, visiškai prisikišus – mikrologija.

Kai aplinkybės dėl savo artumo ima deginti kūną, turi atsirasti kritika, kuri reikštų slopinimą. Tai jau ne tinkamos distancijos, o tinkamo artumo dalykas. Šioje dirvoje suvešėjo žodis „sumišimas"; jis yra pasėtas kritinės teorijos, kuri šiandien skleidžiasi naujomis formomis, taip pat ir tarp tų, kurie apie ją beveik nėra girdėję. „Su-

mišusiems": ar nebūtų įdomu sužinoti, kokiu pavyzdžiu grindžiama jų kritika? Be to, „sumišimo" manierizmui būdingi ir užmiršto šaltinio trūkumai.

Kadangi galvų savarankiškumas visuomet netikras, naujoji kritika pasiruošusi iš galvos pasklisti po visą kūną. Švietimas nori sklisti iš viršaus į apačią – tiek švietimo politikos atžvilgiu, tiek psichosomatiškai. Pamatyti, kad pasaulio čiuopiklis yra gyvas kūnas, vadinasi, suteikti filosofiniam pasaulio pažinimui realistinį pagrindą. Tai ir pradėjo kritinė teorija, neryžtingai, dažnai estetistiškai užmaskuotai, labai gudriai užslėptai.

Kritinė teorija rėmėsi prielaida, kad išgyvendami „pasaulio sielvartą" mes aprioriškai žinome apie šį pasaulį. Tai, kaip mes jį jaučiame, priklauso nuo psichosomatinės skausmo ir malonumo koordinačių sistemos. Kritika įmanoma tik tada, kai skausmas mums pasako, kas yra „tikra, o kas netikra". Čia kritinė teorija kelia kaip ir anksčiau „elitinę" nepažeisto jautrumo sąlygą. Tai rodo jos stiprumą ir jos silpnumą; pagrindžia jos teisingumą ir nubrėžia jos galiojimo ribas. Ir iš tiesų reikia sukaupti tiek daug elitinio suvokimo. Jis kyla iš pasibjaurėjimo kietų galvų ir šarvuotų sielų šalies lavonų nuodais, išskiriamais jos normalybių. Kai kurių priešininkų galime ir neįtikinėti; yra bendrų „tiesos" frazių, kurios pateisina nesupratingumą; kur gebėjimas suprasti negrindžiamas subtiliu vidiniu nusiteikimu, ten nieko nepadės jokia, kad ir labai solidi, komunikavimo teorijos argumentacija.

Šiuo „jautriu" klausimu kritinė teorija niekuomet nesutarė visų pirma su savo priešininkais logikais. Be abejo, yra mąstytojų, kurių galvos tokios kietos, kurių nervinės struktūros tokios užgrūdintos, kad visas kritinės teorijos pagrindas jiems atrodo verksmingas. „Sensibili" teorija – tai kažkas įtartina. Iš tiesų jos pagrindėjai, visų pirma Adorno, labai siaurai suprato sensibilumą – tai esanti niekada racionaliai nepagrindžiama didžiausio sielos dirglumo ir estetinio mokymo sąlyga; jų estetika vaikščiojo palei pat bjaurėjimosi viskuo ir visais slenkstį. Beveik viskas, kas vyko „praktiniame" pasaulyje, ją žeidė ir kėlė įtarimą, kad yra brutalu. Viskas jai atrodė tarsi suokalbis su „netikusiu gyvenimu", kuriame „nėra nieko tikra". Labiausiai ją pykino tai, kas panašu į malonumą ir susitaikymą ir atrodė kaip melas, traukima-

sis ir „nevykęs" atsipalaidavimas. Todėl natūralu, kad ji, ypač Adorno koncepcijose, patyrė savo persistengimo atatranką. Proto įkūnijimas, kuriam buvo ruoštasi labai subtiliai, negalėjo išsilaikyti tuose rėmuose, kuriuose jį buvo uždarę iniciatoriai. Tai, kas vyksta šiandien, rodo, kiek daug veidų kritikai gali suteikti kūniškasis vitališkumas.

Adorno buvo vienas iš pionierių atnaujintos pažinimo kritikos, kuri kliaujasi emociniu *a priori*. Jo teorijoje yra paslėptų budistinių motyvų. Kas kenčia neatbukdamas, tas supras; kas sugeba girdėti muziką, nušvitimo akimirksniais mato kitą pasaulio pusę. Įsitikinimas, kad tikrovės požymiai yra kančia, šaltis ir žiaurumas, darė šią filosofiją prieinamą visiems. Pagal ją, tiesa, negalima tikėti, kad viskas pasikeis į gera, tačiau nereikia ir pasiduoti pagundai atbukti ir priprasti prie esamo. Išlikti jautriam buvo tarsi utopinė pozicija – tai reiškia laikyti jusles paruoštas laimei, kuri neateis, tačiau pasiruošimas jai saugo mus nuo kraštutinio sušiurkštėjimo.

Politiškai ir nerviškai estetinė, „jautrioji" teorija remiasi iš skausmo, paniekos ir pykčio sudarytu priekaištingumu viskam, kas turi valdžią. Ji tarsi atspindi pasaulio blogybes, žmonių šaltumą, valdymo principus, nešvarų biznį ir pelno vaikymąsi. Tai vyrų pasaulis, su kuriuo ji kategoriškai nesutinka. Ji semiasi įkvėpimo iš archajinio priešiško nusiteikimo tėvų, įstatymdavių ir biznierių pasaulio atžvilgiu. Jos išankstinė nuostata yra ta, kad šis pasaulis gali tiktai priešiškai veikti visa, kas gyva. Čia ir slypi kritinės teorijos stagnacinė esmė. Puolamasis nepritarimo poveikis seniai išnyko. Mazochistinis elementas pranoko kūrybinį. Kritinės teorijos impulsas bręsta tam, kad išsiveržtų iš negatyvizmo rėmų. Vienu metu ji buvo radusi šalininkų tarp tų, kurie instinktyviai galėjo suvokti jos apriorinį skausmą. Kartoje, kuri ėmė suprasti, ką jos tėvai yra padarę ar kam pritarę, tokių, beje, buvo nemaža. Kadangi jų buvo daug, tai Vokietijoje nuo septintojo dešimtmečio vidurio vėl reiškėsi plona politinės kultūros gija – viešas ginčas dėl tinkamo gyvenimo.

Didžiojo impulso atgaivinimas priklauso nuo jo kadaise įkvėpto intelekto atsitokėjimo. Sensibiliai kritikai būdingas paralyžiuojantis priešiškumas. Jis semiasi jėgų iš pirmykštės neapykantos

„vyriškumui", ciniškam realybės vertinimui, pozityvistams, kurie į pirmą planą iškelia tiek politinius, tiek mokslinius aspektus. Adorno teorija maištavo prieš susitaikėliškas tendencijas, kurios būdingos „praktiniam požiūriui". Manipuliuodama suvokimu ji bandė sukonstruoti žinojimą, kuris nebūtų jėga. Ji ieškojo prieglobsčio motinos karalystėje, menuose ir užslėptose svajose. „Vaizdų draudimas" – nežengti didelio žingsnio. Jos stiliui būdingas gynybinis mąstymas – bandymas ginti rezervatą, kur atsiminimai apie laimę susiję vien su moteriškumo utopija. Viename ankstyvame savo veikale Adorno beveik atskleidė emocinę pažintinę savo teorijos paslaptį. Keliomis širdį veriančiomis eilutėmis jis pasisakė apie verksmą klausantis Schuberto muzikos, ašarų ir pažinimo ryšį. Mes verkiame girdėdami muziką, nes nesame tokie kaip ji, tobulybė, kreipianti į prarastą gyvenimo saldybę nelyginant sena citata.

Laimė visuomet yra tik tai, kas prarasta, tiktai *graži nepažįstamoji*. Ji negali būti daugiau kaip nuojauta, prie kurios mes einame su ašaromis akyse, bet niekada neprieiname. Visa kita ir taip priklauso „netikusiam gyvenimui". Tai, kas viešpatauja, yra tėvų pasaulis, tų tėvų, kurie visuomet pritaria sistema virtusių abstrakcijų granitui, ir tai kelia mūsų pasibaisėjimą. Neigdamas vyriškumą Adorno nuėjo tiek toli, kad iš tėvo vardo pasiliko tiktai vieną raidę W. Tačiau kelias į pievą nebūtinai turi būti grįstas nukirstais medžiais.

Nuo studentų judėjimo pabaigos patyrėme teorijos sąstingį. Tiesa, daugiau negu bet kada yra mokslingumo ir „lygio", tačiau jokio įkvėpimo. „Andainykštis" optimizmas, kai praktiniai gyvenimo poreikiai komunikavo su visuomeninėmis teorinėmis pastangomis, yra visiškai sunykęs. Be jo staiga pasirodė, kokia nuobodi gali būti sociologija. Švietėjiškai stovyklai po „kairiojo" veikimo pralaimėjimo, teroro ir jo multiplikavimosi antiteroro pavidalu pasaulis apsisuko ratu. Norėta visiems leisti pamatyti, kokia liūdna buvo Vokietijos istorija, o viskas baigėsi sava melancholija. Kritika, atrodo, pasidarė dar labiau neįmanoma, negu manė Benjaminas. Kritinė „nuotaika" nostalgiškai pereina į vidų, į filosofinį darželį, kur auga Benjamino vilkdalgiai, Pasolinio pykčio gėlės ir Freudo pasiutvyšnės.

Kritikai (visomis to žodžio reikšmėmis) atėjo liūdnos dienos. Vėl prasidėjo maskaradinės kritikos laikai, kai kritinės pozicijos vaidmenį perima kai kurios profesijos. Kriticizmas su ribota atsakomybe, švietėjiškumas kaip sėkmės veiksnys – tai pozicija ties naujojo konformizmo ir senųjų ambicijų pjūviu. Jau Tucholskio rašiniuose „andai" buvo jaučiama tuštybė tos kritikos, kuri nori užgožti savo pačios iliuzijų žlugimą. Ji žino, kad pasisekimas – tai dar toli gražu ne poveikis. Ji rašo puikiai, tačiau tai nieko nepadeda, ir tai jaučiama. Šia beveik bendra tapusia patirtimi remiasi paslėptas visų šiandieninių švietėjų cinizmas.

Truputį pipirų į suprėskėjusią maskaradinę kritiką įbėrė Pasolinis, bent jau sukūręs ryškų *korsaro* kostiumą – pirato raštus. Intelektualas korsaras – nebloga svajonė. To mes turbūt dar nebuvome matę. Homoseksualas davė ženklą, kad reikia spirtis kritikos sumoteriškėjimui. Kaip Douglas Fairbanksas šokinėti kultūros takelažu su ištrauktu iš makštų kardu, kartais laimėti, kartais pralaimėti, nežinia kur blaškomam po pasaulinį socialinio susvetimėjimo okeaną. Smūgiai pilasi iš visų pusių. Kadangi kostiumas amoralus, moraliai jis guli kaip nulietas. Tvirtų pozicijų piratas negali turėti, nes jis blaškosi tarp kintančių frontų. Galimas daiktas, kad Pasolinio korsariško intelektualumo įvaizdis gali atgaline data padėti suprasti Brechtą – aš turiu galvoje tą jauną, piktą, o ne tą, kuris manė, jog turi duoti pamokas komunizmo galeroje.

Korsaro mite sveikintinas atrodo puolamasis elementas. Abejonių kelia tik iliuzija, kad inteligentija turi dėl ko veltis į visokias peštynes. Iš tiesų Pasolinis yra nugalėtasis, kaip Adorno. Apriorinis skausmas dėl to, kad žmogui net paprasčiausi gyvenimo dalykai yra tokie sunkūs, atveria akis jo kriticizmui. Nėra didelės kritikos be didelių trūkumų, traumų. Tai kultūros sunkiai sužeistieji, kurie, didžiai stengdamiesi rasti kažką gydoma, toliau suka kritikos ratą. Vieną žinomą rašinį Adorno paskyrė Heinrichui Heine'i ir pavadino „Heine's žaizda" *(Die Wunde Heine)*. Tai ta pati žaizda, su kuria susijusi kiekviena reikšminga kritika. Didelėmis dabartinės kritikos pastangomis visur žiojėja žaizdos: Rousseau žaizda, Schellingo žaizda, Heine's žaizda, Marxo žaizda, Spenglerio žaizda, Heideggerio žaizda, Theodoro Lessingo žaizda, Freudo žaizda, Adorno žaizda. Savaiminis didelių žaizdų gijimas

padeda rastis kritikoms, kurios yra epochų patirties kaupimo taškai. Kiekviena kritika yra laiko skausmo dorojimas ir gydymo pavyzdys.

Aš neketinu plėsti šios garbingos kritinių teorijų ligoninės. Atėjo naujos temperamentų kritikos metas. Kur švietimas pasirodo kaip „liūdnas mokslas", jis nenoromis kelia melancholišką sąstingį. Todėl ciniškojo proto kritika daugiau žada linksminamojo darbo – čia iš pat pradžių turi būti aišku, kad ji yra ne tiek darbas, kiek atsipalaidavimas nuo jo.

Motyvas:

Turbūt jau pastebėjote – pagrindimas pernelyg apgalvotas, kad būtų visiškai teisingas. Pripažįstu, kad susidaro įspūdis, jog bandoma gelbėti „švietimą" ir kritinę teoriją; gelbėjimo metodo paradoksai padės neapsiriboti vien pirmu įspūdžiu.

Jei iš pradžių atrodo, kad švietimas būtinai pereis į cinišką nusivylimą, tai netrukus lapas apsiverčia kita puse, ir cinizmo tyrimas tampa teigiamo iliuzijų neturėjimo pagrindimu. Švietimas visuomet buvo nusivylimas pozityvia prasme, ir kuo toliau jis eina, tuo labiau artėja akimirka, kai protas mums sako, jog reikia bandyti teigti. Iš „taip" dvasios kilusi filosofija aprėpia ir „taip" „ne" atžvilgiu. Tai ne ciniškas pozityvizmas, ne „teigiama" nuostata. „Taip", kurį aš turiu galvoje, yra ne pralaimėjusiojo „taip". Jeigu jame esama kokio nors paklusnumo, tai jis vienintelis, kurį galima primesti apsišvietusiam žmogui – paklusnumas savo paties patirčiai. Europinė neurozė laimę laiko tikslu, o proto pastangas keliu į ją. Iš to reikia išsivaduoti. Gėrio labui, nuo kurio taip lengvai tolstama per ilgus žygius, reikia atsižadėti kritinės gerinimo manijos. Juokinga, bet visų didžiausių kritikos pastangų tikslas yra visiškai duoti valią jausmams.

Prieš pat Adorno mirtį vienoje Frankfurto universiteto auditorijoje įvyko scena, galinti būti raktas čia pradėtai cinizmo analizei. Filosofas ruošėsi pradėti paskaitą, kai jam kelią į tribūną pastojo grupė demonstrantų. 1969 m. tokie dalykai buvo ne naujiena. Tarp demonstrantų išsiskyrė studentės, apsinuoginusios prieš mąstytoją krūtis. Vienoje pusėje „kritikuojantis" nuogas kūnas, kitoje – labai nusivylęs žmogus, be kurio vargu ar kas nors iš ten esančių

būtų žinojęs, ką reiškia kritika – cinizmas veiksmo pavidalu. Ne nuoga jėga nedavė filosofui prasižioti, o nuogybės jėga*. Teisybė ir neteisybė, tikra ir netikra šioje scenoje buvo neišpainiojamai sumišę labai savitu cinizmui būdu. Cinizmas drįsta kelti į dienos šviesą nuogas tiesas, kurios taip pateikiamos, kad atrodo tarsi būtų šiek tiek nerealios.

Ten, kur dangstymas yra svarbus kultūrai, kur visuomenės gyvenimas grindžiamas melu, įvardyta tiesa atrodo kaip apnuoginimas, nepageidaujamas apdangalų nuplėšimas. Tačiau polinkis demaskuoti ilgainiui nugali. Tiktai radikali nuogybė ir aplinkybių aiškumas apsaugo mus nuo įtarumo ir prasimanymų. Norėti „nuogos" tiesos – tai vilties netekusio juslingumo motyvas, kai norima nuplėšti sąlyginumų, melų, abstrakcijų ir diskretiškumų skraistę, kad būtų galima prieiti *prie reikalo.* Šį motyvą aš ketinu panagrinėti. Vakarų antstatas, kuriam būdinga cinizmo, seksizmo, „dalykiškumo" ir psichologizmo mišinys, – tai prieblandos nuotaika, tinkama keistuoliams ir filosofijai.

Mano paskatų pagrindą sudaro vaikiška pagarba tam, kas buvo laikoma filosofija graikiška prasme – ir tai iš esmės susiję su šeimos tradicija. Mano bobutė, mokytojo idealisto dukra, dažnai ir pagarbiai pareikšdavo, kad tai Kantas parašė „Grynojo proto kritiką", o Schopenhaueris „Pasaulį kaip valią ir įsivaizdavimą" *(Die Welt als Wille und Vorstellung).* Galbūt pasaulyje yra ir daugiau tokių magiškų knygų, kurių negalima perskaityti, nes jos per sunkios, kuriomis tačiau privalu grožėtis iš šalies kaip kažkuo labai dideliu.

O ar nėra tokios filosofijos, kuri mums „sena kaulėta ranka" sraigtu nevarytų iš galvos smegenų? Mano svajonė yra vėl išvysti sužydėjusį mirštantį filosofijos medį – apsipylusį žiedais be nusivylimo, nusėtą įmantriomis minčių gėlėmis, raudonai, mėlynai ir baltai šviečiantį pradžios spalvomis kaip tada ankstyvą graikų rytmetį, kai prasidėjo *theoria* ir kai netikėtai ir staiga (kaip viskas, kas paprasta) supratimas prabilo savo kalba. Ar mes kultūriškai per seni pakartoti tokią patirtį?

*Prie to aš dar grįšiu penktame įžanginiame apmąstyme. Plg. p. 146–147.

Skaitytojas kviečiamas kurį laiką įsitaisyti po medžiu, kurio iš tikrųjų negali būti. Aš pažadu nieko nežadėti, visų pirma nežadėti naujų vertybių. Ciniškojo proto kritika, pasak Heinricho Heine's, rašiusio apie Aristofano komedijas, pateiks „gilią mintį apie pasaulio naikinimą"; šia mintimi rėmėsi „linksmasis mokslas" ir tame moksle ji „kaip fantastinis ironiškas stebuklų medis šauna į viršų su žydinčiomis minčių puošmenomis, dainuojančia lakštingalų žvaigžde ir besikarstančiomis beždžionėmis" („Lukos pirtys").*

Miunchenas, 1981 m. vasara

* H.Heine, *Sämtliche Schriften*, München, 1969, Bd. 2, S. 466.

Pirma dalis

Peržiūros
Penki įžanginiai apmąstymai

I. Cinizmas – iškreiptos sąmonės sutemos

Laikai yra sunkūs, bet modernūs.

Italų priežodis

Ir vis dėlto nebuvo matyti, kad kas nors yra už tai atsakingas. Viskas nuolatos sukosi ratu aplink savo ašį. Interesai keitėsi kas valandą. Nebebuvo jokio tikslo... Vadovai prarado galvas. Jie buvo beviltiškai išsekę ir sukalkėję... Visi šalyje ėmė suvokti, kad jau niekas nevyksta... Liko vien tiktai atidėlioti katastrofą...

Franzas Jungas, „Mašinų užkariavimas", 1921

Nepasitenkinimas kultūroje įgijo naują kokybę: jis reiškėsi kaip universalus miglotas cinizmas. Tradicinė ideologinė kritika nebežinojo, ką su juo daryti. Ji nematė, kur ciniškai budriai sąmonei būtų galima pritaikyti švietimo svertą. Modernusis cinizmas – tai ta sąmonės būklė, kuri lydi naivias ideologijas ir jų aiškinimą. Jis yra tikroji ryškios ideologinės kritikos priežastis. Ji liko naivesnė už sąmonę, kurią norėjo demaskuoti; dėl savo pagirtino racionalumo ji nespėjo su modernia sąmone virsti klastingu daugialypiu realizmu. Ankstesnė iškreiptos sąmonės formų eilė – melas, paklydimas, ideologija – yra nepilna; šiuolaikiniam mentalitetui reikia ketvirtos struktūros – cinizmo fenomeno. Kalbėti apie cinizmą, vadinasi, bandyti įeiti į ideologinės kritikos pastatą pro naujas duris.

Tradicinė žodžio reikšmė neleidžia cinizmo vadinti universaliu ir miglotu fenomenu; pagal įprastinę sampratą cinizmas yra ne miglotas, o ryškus, ne universalus, o savotiškas ir labai individualus. Neįprasti epitetai kai ką pasako apie naują jo reiškimosi formą, kuri jį daro aktualų ir nediskutuotiną.

Antikos laikais cinikas (geriau: kinikas) buvo atsiskyrėlis keistuolis ir įnoringas provokuojantis moralistas. Jo prototipu buvo lai-

komas Diogenas statinėje. Socialinių charakterių kartotekoje jis nuo to laiko figūruoja kaip atsiribojęs šaipūnas, kandus ir piktas individualistas, kuriam niekas neįtinka ir kurio niekas nemyli, nes jis niekam neduoda praeiti nenužvelgęs savo demaskuojančiu žvilgsniu. Pagal socialinę kilmę jis miesto figūra, išsirutuliojusi antikinės metropolijos šurmulyje. Jį būtų galima laikyti ankstyviausiu deklasuoto arba plebėjiško proto pavyzdžiu. Jo „ciniškąjį" nusiteikimą prieš aukštesnės civilizacijos arogantiškumą ir moralines gamybos paslaptis nulemia miestas su savo laimėjimais ir šešėliais. Tiktai jame, kaip negatyvus jo profilis, visu ryškumu gali išsikristalizuoti ciniko figūra, veikiama viešų kalbų ir visuotinio polinkio į neapykantą. Ir tiktai miestas gali priimti ciniką, demonstratyviai rodantį jam nugarą, kaip vieną savo originalų, kuriam jaučia simpatiją už ryškų, miestietišką individualumą.

Šių laikų cinizmo dirvą sudaro tiek miesto kultūra, tiek rūmų aplinka. Abi yra pikto realizmo kūriniai, iš kurio žmonės mokosi kreivos atviro amoralumo šypsenos. Tiek vienur, tiek kitur išmaningose protingose galvose kaupiasi ekstravagantiškas žinojimas, elegantiškai judantis tarp nuogų faktų ir tradicinių fasadų. Iš pačios apačios, iš deklasuotos miesto inteligentijos, ir paties viršaus, iš politinių veikėjų sąmonės viršūnių rimtą mąstymą pasiekia signalai, liudijantys apie radikalų šaipymąsi iš etikos, visuomenės tradicijų, tarsi bendros nuostatos egzistuotų tiktai kvailiams, o žinančiųjų lūpas iškreipia toji nemaloni pranašumo šypsena. Tiksliau tariant, taip šypsosi galingieji, o plebėjai kinikai satyriškai kvatojasi. Didelėje ciniškojo žinojimo erdvėje susiduria kraštutinumai; Oilenšpygelis susitinka su Richelieu; Machiavellis su Ramo sūnėnu; garsiakalbiai Renesanso kondotjerai su elegantiškais Rokoko cinikais; skrupulų nepripažįstantys verslininkai su iliuzijų netekusiais autsaideriais; vėtyti ir mėtyti sistemos strategai su idealų neturinčiais nepaklusniaisiais.

Nuo to laiko, kai pilietinė visuomenė ėmė tiesti tiltus tarp žinojimo tų, kurie yra pačiame viršuje, ir tų, kurie pačioje apačioje, ir pareiškė ketinanti pasaulėžiūrą grįsti grynu *realizmu*, kraštutinumai vienas kitame ištirpsta. Šiandien cinikas – jau masinis tipas: vidutinis socialinis charakteris aukštesniajame antstate. Masinis tipas ne vien todėl, kad suklestėjusi industrinė civilizacija nusivylusį vienišių gamina kaip masinį fenomeną. Juolab kad didmiesčiai patys tapo neaiškiais dari-

niais, netekusiais jėgų susikurti visų pripažintus *public characters*. Šiuolaikiniame miestų ir žiniasklaidos priemonių klimate nusilpo individualizmo siekis. Todėl šių laikų cinikas – tokių Vokietijoje jau nuo Pirmojo pasaulinio karo nors vežimu vežk – nebe keistuolis. Ir rečiau negu bet kada anksčiau jis pasireiškia kaip nuosekliai susiformavęs tipas. Šių laikų masinis cinikas neturi individualaus kandumo ir nerizikuoja viešai reikštis. Jis jau seniai nebenori rodytis kaip originalas ir užsitraukti kitų pajuoką. Žmogus su skvarbiu „piktu žvilgsniu" pasislėpė minioje; didžiąja ciniško nukrypimo erdve tampa anonimiškumas. Šiuolaikinis cinikas yra integruotas asocialas, savo slaptu iliuzijų neturėjimu galintis varžytis su kiekvienu kipšu. Jam pačiam jo piktas skvarbus žvilgsnis neatrodo trūkumas ar asmeninė amorali užgaida. Instinktyviai savo būties esmės jis nelaiko kažkuo, kas susiję su piktumu, ir manosi esąs kolektyvinio realistinio požiūrio atstovas. Tai tokia mokytiems žmonėms dažnai būdinga forma, kurios principas – žiūrėti, kad neliktum kvailio vietoje. Tame, rodos, esama ir kažko sveiko – tai apskritai atitinka norą išlikti. Tai laikysena tų, kurie suvokia, kad naivumo laikai yra praėję.

Psichologiškai šių laikų ciniką galima suvokti kaip kraštutinį melancholiką, kuris sugeba kontroliuoti savo depresinius simptomus ir išlieka šiek tiek darbingas. Taip, tai svarbus šių laikų cinizmo bruožas – jo atstovų sugebėjimas dirbti, nepaisant visko, po visko, visų pirma. Miglotas cinizmas seniai yra užėmęs svarbiausias vietas tarybose, parlamentuose, stebėtojų tarybose, įmonių valdybose, lektoratuose, fakultetuose, kanceliarijose ir redakcijose. Jo veiksmams būdingas tam tikras grakštus kartėlis. Mat cinikai nekvaili, ir jie kai kada puikiai mato tą niekį, į kurį viskas veda. O jų dvasinis aparatas pakankamai lankstus, kad nuolatines abejones dėl savo veiksmų paverstų išgyvenimo faktoriumi. Jie žino, ką daro, tačiau vis tiek daro, nes padėtis ir savisaugos instinktas trumpam sutaria ir sako jiems, kad taip turi būti. Kiti ir be niekur nieko taip darytų, tarkim blogesnieji. Taigi naujasis integruotasis cinizmas dažnai save suvokia net kaip auką, kaip besiaukojantį. Už gerai savo funkciją atliekančio tvirto fasado jame daug lengvai pažeidžiamo nelaimėliškumo ir noro išsiverkti. Čia esama kažko panašaus į liūdesį dėl „prarastos nekaltybės" – liūdesį dėl doresnio žinojimo, prieš kurį nukreipti visi veiksmai ir darbai.

Visa tai diktuoja mūsų pirmą definiciją: cinizmas yra *apsišvietusi iškreipta sąmonė.** Tai modernizuota nelaiminga sąmonė tų, kuriuos švietimas yra apdorojęs ir sėkmingai, ir bergždžiai. Jie išmoko savo švietėjišką pamoką, bet neįgyvendino ir, matyt, neįstengė įgyvendinti. Ši sąmonė, nebeveikiama jokios ideologinės kritikos, jaučiasi pakenčiamai ir sykiu prastai; jos dviveidiškumas jau refleksyviai spyruokliuoja.

„Apsišvietusi iškreipta sąmonė": pasirinkti tokią formuluotę – tai tarsi smogti švietimo tradicijai. Jau pati frazė yra grynų gryniausias cinizmas. Ir vis dėlto ji pretenduoja į dalykinį pripažinimą; jos turinys ir jos būtinybė nagrinėjama čia pateiktame esė. Loginiu požiūriu tai paradoksas, nes kaip apsišvietusi sąmonė gali ir privalo dar būti iškreipta? Kaip tik apie tai čia ir kalbama.

Veikti nepaisant to, jog žinai, kad darai blogai, – tai globalinis šių dienų antstato bruožas; žinoma, jog neturima iliuzijų ir pasiduodama „aplinkybių jėgai". Taigi realybėje faktu tampa tai, kas logikoje laikoma paradoksu, o literatūroje sąmoju; tai formuoja naują sąmonės nuostatą „objektyvumo" atžvilgiu.

Formulė „apsišvietusi iškreipta sąmonė" – tai ne epizodinis posakis, o sisteminis pagrindas, diagnostinis modelis. Todėl ja grindžiama švietimo analizė, atitinkamai atskleidžiamas žmogaus santykis su tuo, ką tradicija vadina „iškreipta sąmone"; pagal šią formulę net turi būti reviduojama švietimo eiga ir ideologijos kritika, kuri leido „iškreiptai sąmonei" rezorbuoti švietimą. Jeigu esė tikslas būtų istorinis, tai būtų aprašinėjamas iškreiptos sąmonės modernėjimas. Tačiau mūsų tikslas ne istorinis, o fizionominis: čia bus kalbama apie refleksyviai atspindimą iškreiptą sąmonę. Vis dėlto norėčiau parodyti, kad ši struktūra suprantama be politinės istorijos poleminių refleksijų lokalizavimo.**

Dabartinis švietimas negali be sarkazmo ramiai traktuoti savo istorijos. Mes galime tiktai rinktis tarp ištakoms „lojalaus" pesimizmo, primenančio dekadansą, ir linksmos nepagarbos, toliau vykdant pirmykščius uždavinius. Faktai rodo, kad ištikimybė švietimui reiškiasi vien neištikimybe. Tai iš dalies paaiškinama

* Šis apibrėžimas pirmą kartą „atšaukiamas" penktajame apmąstyme, antrą kartą – skyriuje „Fenomenologinis aspektas".

** Plg. skyriaus „Fenomenologinis aspektas" poskyrius apie šešis kardinaliuosius cinizmus.

palikuonių pozicija, kurie atsigręžia į „herojinius" laikus ir būtinai skeptiškai žiūri į jų rezultatus. Būti palikuoniu – tai reiškia visuomet būti veikiamam tam tikro „padėties cinizmo"; su tuo susiduriama ir šeimos kapitalo palikimo istorijose. Tačiau vien gręžiojimosi atgal pozicija nepaaiškina ypatingo šiandieninio cinizmo tono. Nusivylimas švietimu visai nereiškia, kad epigonai turi būti kritiškesni už pradininkus. Savotiškas šiuolaikinio cinizmo kvapas yra rimtesnės prigimties – tai būklė nuo švietimo susirgusios sąmonės, kuri, pamokyta istorinės patirties, nelinkusi į pigų optimizmą. Naujų vertybių? Ne, ačiū. Po neišsipildžiusių vilčių ateina eilė bedvasiam egoizmui. Naujajame cinizme yra apgalvoto negatyvizmo, kuris beveik nesugeba rasti vilties, nebent šiek tiek ironijos ir užuojautos.

Be to, nagrinėjamos socialinės ir egzistencinės švietimo ribos. Būtinybė išgyventi ir noras išlikti pažemino apsišvietusią sąmonę. Ji serga dėl to, kad yra verčiama priimti rastas sąlygas, kuriomis ji abejoja, prie jų prisitaikyti ir galop net rūpintis jų reikalais.

Kad išgyventume, turime lankyti realybės mokyklą. Kaipgi kitaip. Taip kalba tie, kurie nori gero, tai reiškia tapti suaugusiais, ir čia yra tiesos. Tik tai dar ne viskas. Susitaikiusi sąmonė visuomet truputį nerami ir susierzinusi dairosi prarastų naivybių, prie kurių nebesugrįši, nes sąmonės pokyčiai nebeatitaisomi.

Gottfriedas Bennas, vienas ryškiausių šiuolaikinio cinizmo struktūros skelbėjų, ko gero, sukūrė šio šimtmečio cinizmo formuluotę trumpai drūtai pasakęs: „Būti kvailam ir turėti darbą – štai kas yra laimė". Tiktai pasakius tą sakinį atvirkščiai atsiskleidžia tikroji jo reikšmė: būti protingam ir vis tiek atlikti savo darbą – štai kas yra nelaiminga sąmonė sumodernintu, švietimo sugadintu pavidalu. Ji nebegali būti „kvaila" ir romi, ir nekaltybės nebesugrąžinsi. Ji gyvena tikėdama aplinkybių traukos jėga, su kuriomis ją sieja savisaugos instinktas. Nieko nepaveiksi. Gaunant du tūkstančius markių per mėnesį į rankas, patyliukais prasideda antišvietimas; jis daro viską, kad žmogus, kuris turi ką prarasti, su savo nelaiminga sąmone susitvarkytų pats arba ją paaukštintų „įsipareigojimų" antstatu.

Naujasis cinizmas, kuris iš esmės yra privati būsena, absorbuojanti pasaulio padėtį, nebesireiškia taip ryškiai, kaip reikalautų jo

sąvoka. Jis apsigaubia diskretiškumu – ir tai yra, kaip tuojau pamatysime, žaviai perteikiamo susvetimėjimo kodas. Suvokus savo prisitaikymą, paaukojus iliuzijas „būtinybėms", nebėra reikalo būti agresyviam ir demonstratyviai reikštis. Yra ir tokia nuogybė, kuri nebeturi demaskuojamojo poveikio ir neiškelia viešumon „nuogo fakto", kuriuo būtų galima pagrįsti giedrą realizmą. Naujojo cinizmo prisiderinimas prie esamybės yra šiek tiek gailus; šis cinizmas nebėra išdidžiai nuogas. Todėl metodiškai nelabai lengva prašnekinti miglotą, neaiškaus profilio cinizmą. Jis tarsi pasislėpė už niūrios išminties, kuri savo žinojimą, daugiau nebetinkantį puolimui, sudvasina kaip trūkumą. Dideli puolamieji ciniško įžūlumo paradai dabar retenybė; jų vietą užėmė susierzinimas, o sarkazmui trūksta energijos. Gehlenas net manė, kad dabar nė anglai nesugeba būti kandūs, nes nepasitenkinimo atsargos baigėsi ir pradedami skaičiuoti likučiai. Po puolimo atsiradęs niūrumas nebepraveria burnos taip plačiai, kad iš to būtų naudos švietimui.

Tai viena iš priežasčių, dėl ko antroje šios knygos dalyje taip neproporcingai naudojamasi „cinizmo medžiaga" iš Veimaro respublikos, kadangi nėra aptartinų senesnių dokumentų. Istorinėje dalyje, pavadintoje „Veimaro simptomas", bandau pateikti epochos fizionomijos bruožus. Pateikiama charakteristika to dešimtmečio, kurio pirmasis paveldėtojas buvo fašizmas, o antrieji – mes, dabarties žmonės.

Kalbėti apie Veimaro respubliką tebereiškia turėti reikalų su socialine savo paties patirtimi. Dėl įrodomų priežasčių Veimaro kultūra kaip nė viena kita anksčiau, buvo linkusi į cinizmą; joje atsirado daugybė puikiai artikuliuoto cinizmo rūšių, kurios laikomos mokykliniais pavyzdžiais. Joje stipriau buvo jaučiamas modernizavimo skausmas, o iliuzijų neturėjimas suvokiamas šalčiau ir griežčiau, negu bet kurioje dabarties kultūroje. Joje mes randame puikių dabartinės nelaimingos sąmonės formuluočių – be galo aktualių iki šiol, galbūt net tiktai dabar suvokiamų bendresne reikšme.

Ciniškojo proto kritika būtų akademinis žaidimas stiklo karoliukais, jeigu nebūtų nagrinėjamas ryšys tarp išlikimo problemos ir fašizmo pavojaus. „Išgyvenimo", savisaugos ir išlikimo klausimas, į kurį projektuoja atsakymus visų rūšių cinizmai, liečia svarbiausią naujųjų tautinių valstybių buvimo ir ateities planavimo proble-

mą. Aš visaip bandau nustatyti vokiečių fašizmo vietą šiuolaikinio refleksyvaus cinizmo vingiuose. Užbėgant į priekį, galima pasakyti tik tiek, kad jame susilieja tipiška šiuolaikinė psichokultūrinio nykimo baimės, regresyvaus įsitvirtinimo ir naujojo blaivaus šalto proto susiliejimo su senu kareivišku cinizmu dinamika ir kad jis turi makabriškų ir kartu tvirtai įsišaknijusių tradicijų vokiečių, ypač prūsų, žemėje.

Galbūt šie samprotavimai padės cinizmui, kaip ketvirtai iškreiptos sąmonės figūrai, įveikti savotišką įgimtą filosofinės kritikos nebylumą vadinamosios fašistinės ideologijos atžvilgiu. Apie „fašizmo teoriją" filosofija neturi savo nuomonės, nes jai ši teorija apskritai atrodo žemiau bet kokios kritikos. Aiškinimas, kad fašizmas yra nihilizmo (Rauschningas ir kiti) arba „totalitarinio mąstymo" produktas, yra per platus ir netikslus. Jau pakankamai buvo pabrėžiamas „neoriginalus", sudurstytas fašistinės ideologijos pobūdis, ir visa, ką galima būtų laikyti jos turinio tezėmis, jau seniai radikaliai sukritikuota daugelio mokslų – psichologijos, politologijos, sociologijos, istoriografijos. Filosofija programinių fašizmo tezių „netgi" nelaiko tikra ideologija, kuria turėtų rimtai domėtis reflektuojanti kritika. Kaip tik tai ir yra silpnoji kritikos vieta. Ji tebesiorientuoja į „rimtą priešininką" ir, laikydamasi tokio principo, pražiopso užduotį suprasti ideologinį „nerimtų", vėjavaikiškų „sistemų" raštą. Todėl kritika iki šiol nepriaugusi iki šiuolaikinio nuomonės ir cinizmo mišinio. O kadangi socialinės ir individualios savisaugos klausimai diskutuojami kaip tik tokiais mišiniais, tai labai verta pasidomėti jų turiniu. Savisaugos klausimus reikia nagrinėti ta pačia kalba kaip ir susinaikinimo. Čia turbūt veikia ta pati moralės neigimo logika. Aš vadinu ją „ciniškosios struktūros" logika, t.y. aukštos kultūros etikos savinaiga. Jos nagrinėjimas padės geriau suprasti, ką reiškia pasirinkti gyvenimą.

II. Švietimas kaip pokalbis – ideologijos kritika kaip nepavykusio pokalbio tęsinys kitomis priemonėmis

Kai kalbama apie cinizmą, tai primenamos švietimo ribos. Šiuo atžvilgiu ir istorine filosofine prasme verta panagrinėti Veimaro laikų cinizmus, nekalbant jau apie aiškumo naudą. Veimaro respublika Vokietijos istorijoje figūruoja ne vien kaip vėluojančios tautinės valstybės raidos produktas, sunkiai slegiamas Vilhelmo palikimo, ciniškai liberalaus valstybingumo dvasios, bet ir kaip „nepavykusio švietimo" pavyzdys.

Jau ne kartą yra aiškinta, kad tuo metu tik beviltiškai menka geranoriškų proto atstovų mažuma galėjo būti respublikos švietimo pirmeiviai, ir jie susidūrė su beveik neįveikiamomis priešiškomis jėgomis. Tai masiniai antišvietimo, proto nekentimo judėjimai, antidemokratinių ir autoritarinių idėjų falangos, kurios sugebėjo organizuoti veiksmingą publicistiką; agresyvus nacionalizmas, turintis revanšizmo bruožų; neišpainiojama kietakakčio konservatyvizmo maišalynė, pernelyg užtrukęs bydermejeris, pranašaujančios mažosios religijos, apokaliptinės politikos kryptys ir realistiniai bei psichopatiniai protestai prieš akiplėšiškus naujųjų laikų reikalavimus. Pasaulinio karo žaizdos nuolat vis iš naujo gaudavo užkratą nuo kylančios krizės; toliau klestėjo ničeizmas – ryškiausias vokiškojo narcisistinio nepasitenkinimo ir įnoringo, arogantiško, „protestantiško santykio su bloga realybe" mąstymo stilius. Krizinio susijaudinimo klimate susidarė vyraujanti psichopolitinė ateities baimės ir priešiškumo, labilaus pseudorealizmo ir dvasinio laikinumo nuotaika. Jeigu yra tokia epocha, kurią reikia vertinti istorinės psichopatologijos požiūriu, tai ta epocha yra tas pusantro dešimtmečio tarp imperijos žlugimo ir nacionalsocializmo įsigalėjimo.

Regimybė čia neapgauna: kas tokioje visuomenėje norėjo veikti kaip švietėjas, tas iš anksto buvo pasmerktas pralaimėti. Švietėjiškos jėgos dėl išvardytų priežasčių buvo per silpnos. Švietimas nie-

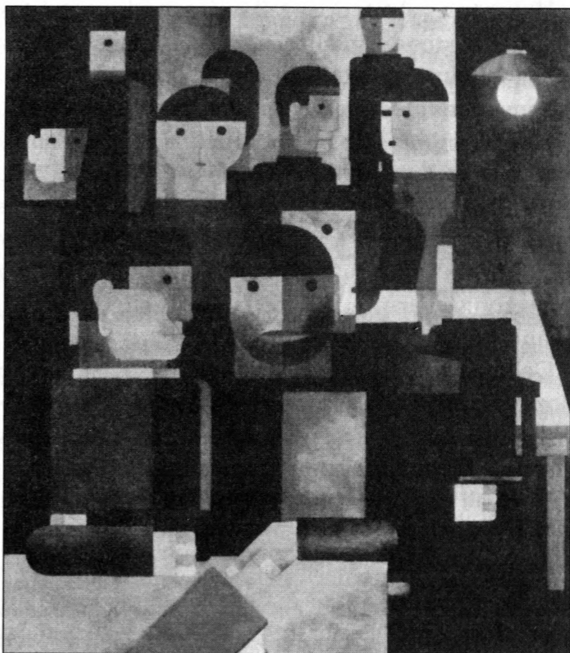
kuomet negalėjo sudaryti veiksmingos sąjungos su žiniasklaidos priemonėmis, ir brandumas niekada nebuvo pramonės monopolijų ir jų sąjungų idealas. Ir argi galėjo būti?

Švietimą, matyt, palaužė priešiškos jėgos. Tačiau klaidinga tai būtų laikyti vien jėgų aritmetikos klausimu. Mat jis pralaimi ir dėl priešininkų sąmonės pasipriešinimo *kokybės*. Jis piktai kratosi kvietimo diskutuoti, „ardomojo" pokalbio apie tiesą; priešinasi jau vien pokalbiui, nes bijo rizikuoti tradicinėmis savisaugos pažiūromis, vertybėmis ir formomis. Šio priešinimosi, kaip ideologijos pagrindo, aiškinimas tapo svarbiausiu švietimo motyvu.

Švietimas ne vien dabartiniais laikais susiduria su priešiška sąmone, kuri apsikasa nuo švietimo vis saugesnėse pozicijose. Iš principo šis frontas siekia inkvizicijos laikus. Jeigu tiesa, kad žinojimas – jėga, kaip mokė darbininkų judėjimas, tai taip pat tiesa, kad ne kiekvienas žinojimas yra pageidautinas. Kadangi niekur nėra tiesų, kurios be kovos užimtų savo vietą, ir bet koks pažinimas turi pasirinkti sau vietą viešpataujančių ir priešiškų jėgų struktūroje, tai priemonės, suteikiančios jam galią, būna beveik svarbesnės negu pats pažinimas. Dabartiniais laikais švietimas reiškiasi kaip taktinis kompleksas. Reikalavimas, kad tai, kas protinga, būtų apibendrinama, įtraukia jį į politikos, pedagogikos ir propagandos sūkurį. Todėl švietimas sąmoningai išstumia šiurkštų ankstesnių išminties koncepcijų realizmą, drąsiai teigusį, kad masė yra kvaila, o protingi tik nedaugelis žmonių. Modernusis elitarizmas dangstosi tariamu demokratiškumu.

Ne mūsų užduotis istoriškai atskleisti švietimo apsiblausimą. Mes žinome, kad XVIII ir XIX amžiuje jis, nepaisydamas daugybės kliūčių, prieštaravimų ir remdamasis savo laimėjimais bei planais, gebėjo iš esmės produktyviai ir perspektyviai elgtis su nepasitikėjimo savimi fermentu. Nepaisant visų raidos sunkumų ir nesėkmių, jis privalėjo vis dėlto patikėti, kad pažangos dėsnis jo pusėje. Žymūs to meto vardai liudija didelius laimėjimus: Wattas, Pasteuras, Kochas, Siemensas. Jų darbo rezultatus galima niūriai atmesti, tačiau tai būtų nuotaikos, o ne teisingumo gestas. Spauda, geležinkelis, socialinė pagalba, penicilinas – kas galėtų abejoti, kad tai žymios naujovės „žmogiškumo sode". Tačiau po techninių XX amžiaus siaubų nuo Verdeno iki gulago, nuo Osvencimo iki Hiro-

Franzas Wilhelmas Seiwertas, Diskusija, 1926 m.



šimos patirtis šaiposi iš bet kokio optimizmo. Istorinis suvokimas ir pesimizmas, rodos, švenčia lygiąsias. O neįvykusios katastrofos, traškančios sienojuose, palaiko visuotines abejones dėl civilizacijos. XX amžiaus pabaiga plaukia ant negatyvių futurologijos prognozių bangos. Baisiausio jau tikimasi, „tik dar" trūksta, kad jo sulauktume.

Nepatenkinto švietimo temą kol kas norėčiau susiaurinti iki vieno klausimo – švietimo galios priemonių klausimo priešininko sąmonės akivaizdoje. Kelti „galios priemonių" klausimą tam tikra prasme jau nebekorektiška, nes švietimui labai svarbu laisvas pritarimas. Jis yra tas „mokymas", kuris savo įsigalėjimo nenori grįsti neprotingu spaudimu. Vienas jo polių yra protas, kitas – laisvas pokalbis tų, kurie siekia proto. Jo metodinis branduolys ir moralinis idealas yra *savanoriškas* konsensusas. Tuo norima pasakyti, kad priešininko sąmonė savo ankstesnę nuostatą turi pakeisti tik dėl stiprių argumentų.

Viskas turi vykti tauriai, taikiai ir senosios netvirtos pozicijos turi būti užleistos dėl įtikinamų įrodymų. Taigi švietimas susijęs (jeigu taip galima pasakyti) su utopine pirmykšte scena – pažintinė teorinė taikos idilė, graži ir akademiška vizija: laisvas be jokios prievartos pažinimu suinteresuotųjų dialogas. Čia susitinka objektyvūs, savo pačių sąmonės nepavergti, socialinių ryšių neslegiami individai ir kalbasi, siekdami tiesos ir vadovaudamiesi proto dėsniais. Tiesa, kurią švietėjai nori paskleisti, kyla iš neprievartinio perėjimo prie stipresnių argumentų. Šį žingsnį švietėjiškos minties protagonistas ar atradėjas pagal laiką žengė anksčiau ir turbūt yra paaukojęs savo ankstesnę nuomonę.

Dėl to švietimo procesas yra dvilypis – tai perėjimas į geresnę poziciją ir atsisveikinimas su ankstesne nuomone. Todėl atsiranda ir dvejopi jausmai – laimėjimo ir skausmo. Meilaus kritinio dialogo utopija šį sunkumą numato. Su skausmu susitaikoma suvokiant, kad jis gali būti priimtas kolegialiai ir savanoriškai kaip bendrystės kaina. „Pralaimėjusysis" gali laikyti save iš tikrųjų laimėjusiu. Taigi šviečiamasis pokalbis iš esmės yra ne kas kita, kaip darbinė nuomonių kova ir tiriamasis dialogas asmenų, kurie jau iš anksto laikosi taikos taisyklės, nes iš to susitikimo žino laimėsią pažinimo ir solidarumo prasme. Todėl ankstesnės nuomonės atsisakymas yra įmanomas.

Taigi akademinė idilė ir kartu reguliuojanti bet kurio švietimo idėja, kuri neatsisako susitaikymo. Nieko nenustebins tai, kad tikrovė yra kitokia. Švietimui susidūrus su priešakinėmis priešiškos sąmonės pozicijomis kalbama apie bet ką, tik ne apie tiesą – valdymo pozicijas, klasinius interesus, mokyklines pozicijas, norų reiškimą, aistras, „identiškumo" gynimą. Šios išankstinės sąlygos taip pakeičia šviečiamąjį pokalbį, kad turbūt reikėtų kalbėti apie sąmonių karą, o ne apie taikos dialogą. Priešininkai stovi vienas prieš kitą ne laikydamiesi iš anksto sudarytos taikos sutarties, o greičiau išstūmimo ir naikinamos konkurencijos poza; ir jie nėra laisvi nuo jėgų, kurios jų sąmonę verčia kalbėti taip, o ne kitaip.

Šių sausų faktų akivaizdoje pokalbio modelis darosi sąmoningai nerealistinis. Jis tik iš dalies pripažįsta archipragmatišką frazę *primum vivere, deinde philosophari;* nes žino, kad yra nemaža situacijų, kai „filosofavimas" būna vienintelis dalykas, kuris padeda gyventi.

Aišku, būtų galima pasišaipyti iš dialogo idėjos „metodiško antirealizmo", ir viena šios knygos dalis bando suteikti galimybę juoktis, kad parodytų bet kokios kvailo idealizmo formos esmę; bet kai visi prieštaravimai surašyti, sugrįžtama prie tokios pradžios, žinoma, su visus realizmo pragarus perėjusia sąmone. Palaikyti išganingą laisvo dialogo fikciją yra paskutinis filosofijos uždavinys.

Švietimas, žinoma, pirma turi pastebėti, kad jis „neišsivers" vien racionaliu ir žodiniu dialogu. Niekas geriau už jį nejaus pokalbio kliuvinių, iškreiptų gyvenimo prielaidų, nutrūkimų, nepasisekimo. Ideologijos kritikos pradžioje visų pirma laukia nuostaba dėl priešininko kurtumo – nuostaba, kuri greit užleidžia vietą realistiniam pabudimui. Kas nenori girdėti, duoda tai pajusti kitam. Švietimui primenama, kad atvira kalba dažnai gali nuvesti į koncentracijos stovyklas ir kalėjimus. Viešpataujančios jėgos* taip lengvai nesileidžia į kalbas ir savanoriškai nesėda su priešininkais prie vieno stalo – geriau jau juos įkišti už grotų. Tačiau ir *tradicija* – jeigu apie ją galima kalbėti taip alegoriškai – iš pradžių visiškai nėra suinteresuota suteikti švietėjams balso teisės. Nuo senų senovės žmonėms sena buvo teisinga, o nauja visuomet abejotina. Tą „archajišką" tiesos suvokimą švietimas turėjo sutriuškinti, kad nauja mums atrodytų teisinga. Anksčiau atrodė tarsi savaime suprantama, kad politinės ir dvasinės viešpataujančios jėgos yra susijungusios į vieną frontą ir priešinasi viskam, kas nauja. Kur vyko dvasinės reformos (visų pirma turiu galvoje viduramžių vienuolių judėjimus ir religinius XVI amžiaus pokyčius), jos buvo supranta-

* Šioje knygoje kiekvieną jėgą, kurios rankose yra valdžia, aš paprastai vadinu viešpataujančia jėga, kad parodyčiau, jog ta jėga visada yra ne tik valdžia, bet ir nuolat, vaizdžiai sakant, „joja ant priešingos jėgos". Realistinėje valdžios teorijoje visagalybė ir bejėgiškumas yra tik „matematinės" galios idėjos – be galo didelė ir be galo maža. Visagalybė ir bejėgiškumas negali stoti vienas prieš kitą, o viešpataujanti jėga ir opozicija gali. Tie, kurie yra „tenai", turi jėgos, tam tikrą pozityvų energijos kiekį, kuris sukoncentruotas tam tikruose kūnuose ir kurį dar padidina jų įrankiai ir ginklai. Todėl visko ir nieko logika politikoje yra pavojinga ir netgi pragaištinga. Siéyès frazė „Kas yra trečiasis luomas? Niekas. Kuo jis nori tapti? Viskuo" – tai pragaištingos priešingos jėgos savęs iškėlimas, nevykęs politinės kovos suloginimas, kuriuo dalį norima paversti visuma. Ta prasme netikusi visko ir nieko logika pasikartojo marksizme, kuris proletariatą norėjo padaryti „viskuo". Ar ta iškreipta valdžios samprata yra bendras kairiosios opozicijos paveldas? Per jį sužlugo ir prancūzų naujoji filosofija, kuri, laikydamasi seno požiūrio, painiojo visagalybę ir viešpataujančias jėgas ir patikėjo negeros valstybinės valdžios manichėjistine ontologija.

mos kaip „konservatyvios revoliucijos", siekiančios grįžti prie ištakų. Galop visuomet išradingos žmonių galvos šalia viešpataujančiųjų jėgų ir tradicijų sukūrė dar trečią instanciją, kuri nelabai linkusi klausyti švietėjiškų naujovių dvasios. Visos jos pasitinka švietimą, priešindamosi tingiais įpročiais ir išbandytomis pažiūromis, kurios yra okupavusios sąmonės erdvę ir kurias tik išimtiniais atvejais galima priversti, kad paklausytų kitos, netradicinės išminties. Tačiau žinojimo indo negalima pripilti dusyk. Šviečiamoji kritika viską, kas „jau yra" galvose, laiko savo senu vidiniu priešu, vadina paniekinamu „prietarų" vardu.

Triguba polemika – valdžios kritika, kova su tradicija ir kova su prietarais – toks nuo seno yra švietimo įvaizdis. Visa tai reiškia kovą su nenorinčiais dialogo priešininkais. Su jais švietimas nori kalbėti apie dalykus, apie kuriuos viešpataujančios jėgos ir tradicijos linkusios patylėti: protą, teisingumą, lygybę, laisvę, tiesą, mokslą. Tylint geriau išlaikomas *status quo*. Kalbant žvelgiama į neaiškią ateitį. Švietimas leidžiasi į šį dialogą beveik tuščiomis rankomis, su netvirtu siūlymu laisvai pritarti geresniems argumentams. Jeigu galėtų savo tikslą pasiekti jėga, tai būtų ne švietimas, o nelaisvos sąmonės atmaina. Tikrovė yra tokia: žmonės paprastai laikosi savo pažiūrų ne dėl „protingų", o dėl visai kitokių priežasčių. Taigi ką daryti?

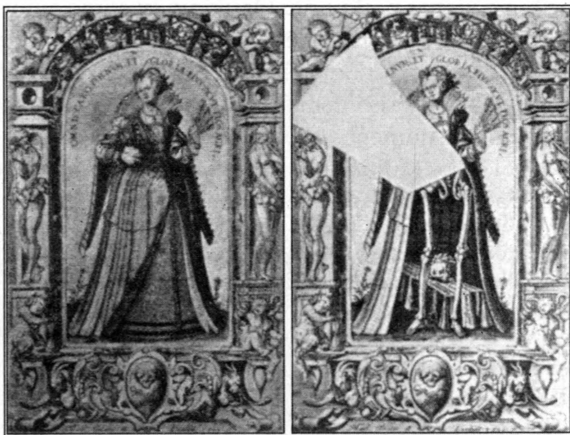
Esant tokiai padėčiai, švietimas darė, ką galėjo. Kadangi nieko negavo dykai, tai beveik nuo pat pradžių greta taikaus kvietimo dialogui išsiugdė dar vieną, kovinę elgseną. Jei esi mušamas, tai ir pats duok grąžos. Abipusiai smūgiai yra tokie seni, kad būtų beprasmiška aiškintis, kas pradėjo. Ideologijos kritikos istorija didžiąja dalimi yra to antrojo poleminio gesto istorija, didžiojo atkirčio istorija. Tokia kritika, nelyginant kovos teorija, švietimui tarnauja dvejopai – kaip ginklas prieš surambėjusią, konservatyvią, savimi patenkintą sąmonę ir kaip lavinimosi ir tvirtėjimo instrumentas. Priešininko „ne" šviečiamajam dialogui tampa tokiu svarbiu faktu, kad virsta teorine problema. Kas nenori švietimo, tas, matyt, turi tam priežasčių – ir tikriausiai ne tų, kurias jis nurodo. Pasipriešinimas pats tampa švietimo objektu. Taigi priešininkas būtinai virsta „atveju", o jo sąmonė objektu. Kadangi jis nenori su mumis kalbėti, tai mes turime apie jį kalbėti. Tačiau kaip ir visada, kai

esame nusiteikę kovoti, apie priešininką galvojame ne kaip apie „aš", o kaip apie aparatą, kuriame iš dalies atvirai, iš dalies slapta veikia priešinimosi mechanizmas, kuris daro jį nelaisvą ir kelia paklydimus ir iliuzijas.

Ideologijos kritika – tai poleminis nepavykusio dialogo tęsinys kitomis priemonėmis. Ji skelbia karą sąmonei ir ten, kur ji stengiasi atrodyti tokia rimta ir „nepolemiška". Taikos taisyklė jau nebegalioja. Čia pasirodo, kad nėra intersubjektyvumo, kuris nebūtų tiek pat interobjektyvus. Vienam mušant, o kitam atsakant tuo pačiu, abi pusės tampa viena kitai subjektyviais objektais.

Tiksliau sakant, ideologijos kritika nori ne vien mušti, o preciziškai operuoti tiek chirurgine, tiek karine prasme: pulti priešininko sparną, jį apnuoginti, demaskuoti jo ketinimus. Demaskuoti – tai iškelti dienos švieson iškreiptos ir nebrandžios sąmonės mechanizmą.

Iš principo švietėjai žino tik dvi iškreiptos sąmonės priežastis – *klydimą* ir *piktą valią*. Priklausomai nuo aplinkybių pastaroji gali turėti subjektyvumo rangą, nes jeigu priešininkas tiktai sąmoningai meluoja, „melaginga nuomonė" turi savo „aš". Jeigu išaiškėja, kad klystama, tada melaginga nuomonė yra jau nebe „aš", o mechanizmas, kuris klastoja teisinga. Tiktai melas yra atsakingas, o klydimas, kadangi yra mechaninės kilmės, yra reliatyviai nekal-



Tuštybės siurprizas. Antrame paveiksle parodytas vaizdas pakėlus sijoną. Matth. Greuteris, 1596 m.

tas. Bet greitai klydimas skyla į du skirtingus fenomenus: paprastą klydimą, kuris kyla iš loginio arba jutiminio apsirikimo ir yra palyginti lengvai ištaisomas, ir užsispyrusį, sistemingą, į savo principus įsikibusį klydimą, kuris nuo šiol vadinamas ideologija. Taip atsiranda klasikinė iškreiptos sąmonės formų eilė: *melas, klydimas, ideologija*.

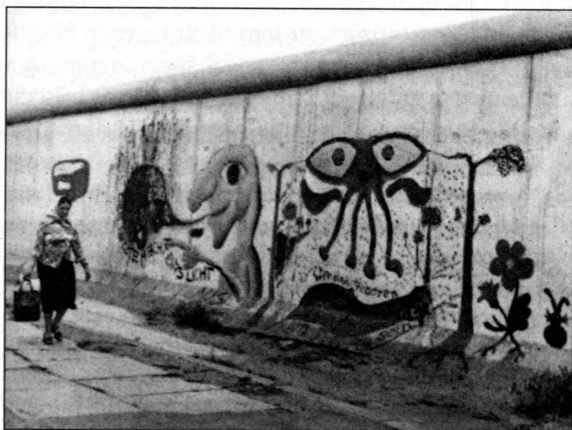
Kiekviena kova būtinai kreipia į abipusį subjektų sudaiktinimą. Kadangi švietimas negali atsisakyti pretenzijos save blokuojančią sąmonę pakeisti geresniu suvokimu, tai galų gale jis turi „veikti" už priešininko sąmonės. Todėl ideologijos kritika įgyja žiaurų bruožą, kuris, jeigu apskritai prisipažįsta, kad yra žiaurus, vadina save vien reakcija į „ideologijos" žiaurumus. Ir čia geriau negu bet kur kitur išryškėja, kad „filosofinė" ideologijos kritika iš tiesų yra įpėdinė didelės satyrinės tradicijos, kuri demaskavimą, atskleidimą, apnuoginimą jau seniai naudoja kaip ginklą. Tačiau šiuolaikinė ideologijos kritika, mūsų manymu, pragaištingai atsižadėjo galingų satyros meno juoko tradicijų, kurių šaknys antikos kinikų filosofijoje. Naujesnioji ideologijos kritika jau vaikšto su rimtu peruku ir net marksizme, nekalbant jau apie psichoanalizę, dabinasi kostiumu ir kaklaryšiu, kad jai negalima būtų prikišti biurgeriško respektabilumo trūkumo. Ji numetė į šalį satyros skraistę, kad išsikovotų vietą knygose kaip „teorija". Iš gyvos karštos polemikos formos pasitraukė į šalto sąmonės karo pozicijas. Heinrichas Heine buvo vienas paskutinių klasikinio švietimo autorių, kurie kaip literatai atvira satyra gynė ideologijos kritikos teisę būti „teisingai žiauria"; tačiau visuomenė juo nepasekė. Satyra virto pilietine ideologijos kritika; šis virsmas buvo toks pat veržlus kaip ir apskritai pilietinės visuomenės su visomis jos opozicijomis formavimasis.

Ideologijos kritika, tapusi rimta, savo elgesiu mėgdžioja chirurgiją: pacientas prapjaunamas kritiniu skalpeliu ir operuojamas dorai išdezinfekavus. Priešininkas visų akyse skrodžiamas, kol atsiskleidžia jo klydimo mechanika. Viršutiniai apakimo ir „tikrųjų" motyvų nervų sluoksniai atskiriami ir preparuojami. Nors tai švietimo ir nepatenkina, tačiau jis geriau pasiruošia reikšti savo pretenzijas ateityje. Ideologijos kritika jau nebesistengia vivisekuotą priešininką patraukti savo pusėn – dėmesys skiriamas jo „lavonui", kritiniam jo idėjų preparavimui, nes švietėjų bibliotekose ne-

sunkiai galima perskaityti, kokios jos melagingos. Kad tuo būdu nė per žingsnį nepriartėjama prie priešininko, aišku kaip diena. Kas anksčiau vengė švietimo, tas dabar tuo labiau nenorės juo domėtis, kai yra priešininko supjaustytas ir demaskuotas. Žaidimo logikos požiūriu švietėjas, žinoma, pasieks bent jau vieną pergalę: jis kada nors privers savo priešininką prabilti, kad apgintų save.

Sutrikdytas puolimų ir „demaskavimų“ antišvietėjas vieną dieną savo ruožtu užsiims švietimu, nukreiptu prieš švietėjus, siekdamas juos apjuodinti kaip žmones ir pastatyti greta nusikaltėlių. Tokiais atvejais juos paprastai vadins „elementais“. Šis žodis netyčia gerai parinktas – juk kovoti su elementais bergždžias darbas. Viešpataujančiosios jėgos, užsiėmusios antikritika, neišvengiamai kada nors pradės per daug plepėti ir, vis daugiau niršdamos, atskleis ką nors iš savo paslapčių; tuo būdu bus klastingai paneigti visuotinai pripažinti aukštos kultūros idealai. Taigi reikia pasakyti, kad susilpnėjusių viešpataujančių jėgų prievartinis prisipažinimas – viena iš šiuolaikinės ciniškosios struktūros šaknų.

„Nepatenkintas švietimas“ noromis nenoromis irgi apsikasė šiame fronte. Verčiamas savo paties nuovargio ir poreikio rimtai atrodyti jis dažnai vis tobuliau išgauna iš savo priešininko priverstinius prisipažinimus. Ilgainiui įgudusi akis ims visur įžvelgti „prisipažinimus“, ir net kai viešpataujanti jėga šaudo, užuot ve-



Berlyno sienos grafitai. „Mes esame gimę būti laisvi“. Ideologizuojantis užrašas, ginantis kitokį požiūrį.

dusi derybas, nesunku kulkas pavadinti visiško silpnumo apraiška; taip elgiasi jėgos, kurioms nieko daugiau neateina į galvą ir kurios, kad išliktų, daugiausia remiasi tik savo stipriais nervais ir vykdomąja valdžia.

Argumentavimas už priešininko nugaros ir per jo galvą šiuolaikinėje kritikoje turi daug šalininkų. Šitoks demaskavimo stilius būdingas ideologijos kritikos argumentavimui – nuo religijos kritikos XVIII amžiuje iki fašizmo kritikos XX amžiuje. Visur galima rasti neracionalių nuomonių mechanizmų – interesų, aistrų, akimirkos pastebėjimų, iliuzijų. Tai padeda truputį sušvelninti skandalingą prieštaravimą tarp postuluojamos tiesos ir faktinio nuomonių pliuralizmo – jeigu jau jo negalima pašalinti. Taigi teisinga yra ta teorija, kuri geriausiai pagrindžia savo pačios tezes ir sugeba sukritikuoti visus svarbius ir atkaklius kitos pusės argumentus. Nesunku pastebėti, kad šiuo atžvilgiu oficialusis marksizmas turi daugiausia ambicijų, nes jis didžiausią dalį savo teorinės energijos skiria tam, kad pranoktų visas nemarksistines teorijas ir demaskuotų jas kaip „buržuazines ideologijas". Tiktai taip nuolat pučiantis, ideologams kažkaip pavyksta „gyventi" su ideologijų pliuralizmu. Faktiškai ideologijų kritika reiškia bandymą sukurti demaskuojančios ir demaskuotos teorijų hierarchiją; sąmonės kare kovojama dėl aukštutinės pozicijos – pretenzijų į valdžią ir geresnės įžvalgos sintezės.

Kadangi kritikuojant – priešingai akademiniams papročiams – nuolat naudojami ir į asmenį nukreipti argumentai, tai universitetai, matyt, sąmoningai su tam tikru rezervu žiūrėjo į ideologijos kritikos metodą. Mat puolimas iš šono, *argumentum ad personam*, akademinėje bendrijoje smerkiamas. Rimta kritika ieško stipraus priešininko; ji gerbia save, jeigu įveikia iki dantų ginkluotą varžovą. Mokslininkų bendrija kiek įmanydama ilgiau stengėsi ginti savo vientisumą nuo artimos ideologinės kritinės kovos demaskavimų. Nedemaskuokite, kad patys nebūtumėte demaskuoti – taip galėtų skambėti nerašyta taisyklė. Neatsitiktinai didieji kritikos reprezentantai – prancūzų moralistai, enciklopedininkai, socialistai, konkrečiai Heine, Marxas, Nietzsche ir Freudas – liko mokslininkų respublikos pašaliečiais. Visiems jiems būdingi ir satyriniai, poleminiai komponentai, kurių nelabai įstengia paslėpti mokslinio rimtumo kaukė. Tie švento nerimtumo signalai, kurie yra vieni

rimčiausių tiesos *indices*, ateityje mums bus ciniškojo proto kritikos kelrodžiai. Vienas iš patikimai nepatikimų *compagnon de route* mums yra Heinrichas Heine, kuriam pavyko iki šiol nepralenktas triukas sujungti teoriją ir satyrą, pažinimą ir linksminimą. Eidami jo pėdomis čia bandysime vėl sujungti literatūros, satyros ir meno pajėgas su „mokslinio diskurso" tiesa.

Teisę ideologijos kritikai kritikuoti asmenį netiesiogiai pripažino net griežčiausias proto absoliutistas J. G. Fichte, kuris taikliai lygino Heine su Napoleonu, sakydamas jog tai, kokią pasirenki filosofiją, priklauso nuo to, koks esi žmogus. Žmogiškuosius nuomonių sąlyginumus ši kritika gelia gailiaširdiškai linksmai arba žiauriai rimtai. Ji stveria paklydimą už pakarpos ir rauna jo gyvenimiškai praktiškas šaknis. Šio veiksmo kukliu nepavadinsi, bet jo įžūlumą pateisina tiesos vientisumo principas. Vivisekcija iškelia dienos švieson tai, dėl ko idėjos visais laikais apsijuokia. O apsijuokiama dėl idėjų pagrindą sudarančių interesų – žmogiškų ir pernelyg žmogiškų: egoizmo, klasinių privilegijų, priešiškumo, viešpataujančių jėgų inertiškumo. Šitaip peršviestas priešininko subjektas atrodo pagraužtas tiek psichologiškai, tiek sociologiškai politiškai. Tačiau jo poziciją galima suprasti tik tada, kai prie to, kaip jis vaizduoja save, dar pridedama tai, kas stovi už to ir prieš tai. Taigi ideologijos kritika ima pretenduoti į tai, kas ją suartina su hermeneutika: ji ima suprasti „autorių" geriau, negu jis pats save. Iš pradžių tai atrodo arogantiška, bet metodiškai pateisinama. Iš tiesų kitas žmogus manyje dažnai įžvelgia dalykų, kurių mano sąmonė nefiksuoja, arba atvirkščiai. Jam padeda nuotolio pranašumas, kuriuo aš galiu pasinaudoti tik paskiau, per dialoginį atspindį. Tam, žinoma, reikia tikro dialogo, kuris ideologijos kritikos procese nevyksta.

Ideologijos kritika, aiškiai neprisipažįstanti esanti satyra, iš tiesos ieškojimo instrumento lengvai gali virsti užsispyrimo instrumentu. Ji pernelyg dažnai trukdo susikalbėti, užuot atvėrusi tam naujus kelius. Iš dalies dėl to kyla (nekalbant apie bendrą antischolastinę ir antiintelektualinę nuostatą) dabartinis nepasitenkinimas ideologijos kritika.

Taigi išeina, kad ideologijos kritika, prisistatanti kaip mokslas, nes negali būti satyra, vis labiau įsipainioja į rimtus radikalius sprendimus. Vienas iš jų – į akis krintantis jos polinkis ieškoti prieglobs-

čio psichopatologijoje. Iškreipta sąmonė visų pirma atrodo kaip serganti sąmonė. Beveik visi svarbūs XX amžiaus veikalai apie ideologijos fenomeną taiko į tą tašką – nuo Sigmundo Freudo ir Wilhelmo Reicho iki Ronaldo Laingo ir Davido Cooperio, nepamirštant ir Josepho Gabelio, toliausiai pažengusio ieškant analogijų tarp ideologijos ir šizofrenijos. Įtariama, kad tos pasaulėžiūros, kurios visa gerkle šaukia esančios sveikiausios, normaliausios, natūraliausios, yra nesveikos. Dalykiškai galbūt ir pagrįstas kritikos rėmimasis psichopatologija kelia riziką dar labiau atstumti priešininką; toks rėmimasis sudaiktina oponentą, padaro jį netikrovišką. Galų gale ideologijos kritikas stoja prieš priešininko sąmonę kaip vienas iš šiuolaikinių aukštos kvalifikacijos patologų, kurie, kad ir galėdami tiksliai pasakyti, kokios rūšies sutrikimo esama, nieko neišmano apie jo gydymą, nes tai ne jų sritis. Tokie kritikai, panašiai kaip kai kurie korumpuoti medikai, domisi liga, o ne pacientu.

Rimtų rimčiausias priešininko sąmonės sudaiktinimas išaugo iš Marxu besiremiančios ideologijos kritikos – čia aš palieku kitiems spręsti, ar tai teisinga, ar ne. Radikalus priešo sudaiktinimas šiaip ar taip buvo faktinė Marxo teorijai būdingo politinio ekonominio realizmo pasekmė. Tačiau čia atsiranda dar vienas papildomas motyvas: visoks kitoks demaskavimas iškreiptą sąmonę stumia atgal prie tamsių žmogiškojo totalumo momentų (melo, pykčio, egoizmo, išstūmimo, skilimo, iliuzijos, galvojimo ne kaip yra, o kaip norėtum ir kitų), o Marxo demaskavimas nesubjektinis, jis liečia politinio ekonominio proceso dėsnius apskritai. Kritikuojant ideologijas politinės ekonomijos požiūriu ginkdie neliečiamos žmogaus ydos. Čia susiduriama su abstrakčiu socialiniu mechanizmu, kuriame pavieniai asmenys, kaip klasių atstovai, turi vien skiriamąsias funkcijas – kapitalistas, proletaras, tarpininkas, sistemos parankinis, teoretikas. Tačiau nei sistemos viršūnėje, nei kitose jos dalyse esantys nesuvokia visumos prigimties. Kiekvienas sistemos narys yra suklaidintas jo padėtį atitinkančiu būdu. Ir kapitalistas, nepaisant jo praktinės patirties veikiant su kapitalu, neturi tikro bendrųjų ryšių vaizdo ir yra tik neišvengiamai suklaidintas kapitalistinio proceso epifenomenas.

Čia kalasi antras šiuolaikinio cinizmo daigas. Kai tik aš, Marxo žodžiais tariant, prisiimsiu „neišvengiamai iškreiptą sąmonę", su-

daiktinimo spiralė suksis toliau. Tada žmonių galvose bus kaip tik tie paklydimai, kurių reikia, kad sistema – artėjanti prie savo žlugimo – galėtų veikti. Marksistinio sistemos kritiko akyse blyksi jau iš anksto į cinizmą kreipianti ironija. Mat jis pripažįsta, kad ideologijos, kurios žiūrint iš šalies yra iškreipta sąmonė, iš vidaus atrodo visiškai teisingos. Ideologijos pasireiškia tiktai kaip patogios klaidos žmonių galvose – „tinkamai iškreipta sąmonė". Panašu į pirmojo įžanginio svarstymo cinizmo definiciją. Skirtumas tas, kad marksistinis kritikas „tinkamai iškreiptai sąmonei" palieka šansą šviestis arba būti apšviestai marksizmo. Tada, mano jis, ji taps tiesos sąmone, o ne „apšviesta iškreipta sąmone", kaip tvirtino cinizmo formulė. Teoriškai paliekama išsivadavimo perspektyva.

Kiekviena sociologinė sistemos teorija, kurios funkcija yra nagrinėti „tiesą", turi savyje (tokia mano prielaida) galingą ciniškąjį potencialą. O kadangi kiekvienas šiuolaikinis intelektas yra įtrauktas į tokių sociologinių teorijų procesą, tai jis būtinai įsipainioja į užmaskuotą arba atvirą šių mąstymo formų hegemoninį cinizmą. Marksizme, jo ištakose vis dėlto būta materializuojančių ir išvaduojančių perspektyvų ambivalentiškumo. Nemarksistinės visuomenės sistemos teorijos nusikrato bet kokių sentimentų. Kartu su neokonservatyviosiomis srovėmis jos skelbia, kad naudingi žmonių visuomenės nariai visiems laikams privalo sudvasinti tam tikras „reikalingas iliuzijas", nes be jų niekas kaip reikiant neveiks. Stengiamasi planuoti kitų naivumą, *capital fix being man himself.* Visuomet gera investicija prisitraukti naivų norą dirbti, nesvarbu kam. Sistemos teoretikai ir išlikimo strategai iš anksto atsikrato naivaus tikėjimo. O tiems, kurie privalo tikėti, svarbu liautis mąsčius ir turėti tvirtas vertybes.

Konservatoriai mano, kad tas, kas paruošia priemones išvaduojančiai refleksijai ir siūlo jomis pasinaudoti, yra sąžinės neturintis ir valdžios trokštantis niekadėjas, kuriam prikišama: „o dirba kiti". Tiktai kam gi?

III. Aštuoni demaskavimai – kritikos reviu

Toliau trumpai išdėstysiu aštuonis švietėjiškos ideologijos ir demaskuojančios kritikos atvejus, kurių poleminiai metodai labiausiai paplitę. Tai bus istoriškai didžiausią pasisekimą turėję demaskavimo pavyzdžiai – pasisekimas, žinoma, buvo ne ta prasme, kad kritika kritikuojamą dalyką realiai „sutvarkė". Kritikos poveikis paprastai būna ne tas, kurio tikimasi. Norinčios išlikti socialinės viešpataujančiosios jėgos, kai niekas kitas nepadeda, pasirodo, gindamosi gali kai ko išmokti. Švietimo socialinė istorija turi atkreipti dėmesį į besiginančių viešpataujančių jėgų mokymosi procesus. Juk esminė ideologijos istorijos problema yra „iškreiptų sąmonių" didėjimas, sąmonių, kurios tiktai iš savo kritikų sužino, kas yra įtarimas ir demaskavimai, cinizmas ir suktumas.

Mūsų kritikos reviu parodys švietimą *en marche,* linksmai ir veržliai atakuojantį senas ir naujas iliuzijas. Parodysime, kad kritika negali išsiaiškinti su priešininkais. Stebėsime, kaip pati kritika kartais duoda pradžią naujam dogmatizmui. Švietimas skverbiasi į



Heinrichas Hoerle, Kaukės, 1929 m.

socialinę sąmonę ne paprastai kaip koks visagalis geradėjas. Kur jis veikia, ten kyla abejonių, atsiranda ryškus dvilypumas. Mes jį apibūdinsime kaip atmosferą, kurioje susipynę faktinė savisauga ir moralinis savęs neigimas ir vyksta cinizmo kristalizacija.

1. Apreiškimo kritika

Ką? Stebuklas tik interpretacijos klaida? Filologinio išprusimo trūkumas?

Friedrichas Nietzsche, „Anapus gėrio ir blogio"

Krikščioniškajai civilizacijai Šventasis Raštas yra toks svarbus dėl to, kad tai esąs dieviškasis diktatas. Žmogaus protas jam turi paklusti lygiai taip, kaip juslės neatsilaiko prieš „stebuklą", vykstantį prieš akis. Įvairiomis tautinėmis kalbomis šventajame tekste kalba dieviškasis „balsas", teologiškai – Šventoji Dvasia.

„Šventumo" knygai suteikia iš absoliuto kylantis tekstas. Todėl bet kuri interpretacija visada bus nepakankama ir neatitiks to teksto neprilygstamo prasmingumo, vis atsinaujinančio keičiantis žmonijos epochoms. Aiškinimas yra ne kas kita, tik bergždžias, nors ir reikalingas bandymas mažais mūsų suvokimo šaukštais užpildyti didžio reikšmingumo okeaną. Tačiau visi aiškinimai ir pritaikymai galop lieka vien žmogiški ir bergždi, jeigu atmetama prielaida, kad tekstas yra inspiruotas Dievo. Tiktai tikėjimas, kad tai esąs Dievo žodis, pakelia jį į neprilygstamą aukštumą. Vienu žodžiu, tik dėl tikėjimo Biblijos apreiškimine kilme ji tampa šventąja knyga. Tas tikėjimas naiviausiai ir radikaliausiai reiškiasi „verbalinės inspiracijos" koncepcijoje – Šventoji Dvasia rašiusiems žmonėms diktavusi tiesiogiai, be apylankos per jų galutinį suvokimą. Teologijos pradžioje stovi *écriture automatique*. Religinės „asmeninės" Mato arba Pauliaus nuomonės, kas be ko, būtų įdomios, bet neįpareigojančios; jos būtų išsemiamos ir žmogiškai ribotos suvokimo pozicijos. Tiktai teologinė hipotezė, iškėlimas iki Šventosios Dvasios balso; diktuojančio Matui arba Pauliui, padaro tekstą neribotos prasmės šaltiniu.

Dėl šios pretenzijos švietimui rūpi viską tiksliai išsiaiškinti. Jis klausia tarsi nekaltai ir kartu keldamas perversmą – kokių yra įrodymų, šaltinių ir liudijimų. Iš pradžių prisiekinėja mielai viskuo patikėsiąs, jeigu tik atsirastų, kas jį įtikintų. Pasirodo, Biblijos tekstai, filologiškai žiūrint, yra vieninteliai savo pačių liudytojai. Apreiškiminė kilmė yra jų pačių pretenzija, kuria priėmėjas gali tikėti arba ne; Bažnyčia, kuri tą apreiškiminę kilmę padaro didžiąja dogma, pati atlieka tik priėmėjos vaidmenį.

Jau Liuteris, remdamasis Biblija, griežtai atmetė Bažnyčios pretenzijas į autoritetą. Dabar šią kritiką aukštesniu lygiu kartoja pati biblistika. Kadangi tekstas yra tekstas, ir bet koks tvirtinimas, kad jis, girdi, įkvėptas Dievo, savo ruožtu gali būti tik žmogiškas ir galbūt klaidingas. Sulig kiekvienu bandymu prieiti prie absoliutaus šaltinio kritika susiduria su reliatyviais istoriniais šaltiniais, kurie paprasčiausiai tiktai tvirtina esą absoliutūs. Stebuklai, apie kuriuos rašo Biblija, kad paliudytų Dievo galią, yra tiktai pasakojimai apie stebuklus, kuriuos patikrinti nėra nei priemonių, nei būdų. Pretenzija į apreiškimą įstringa filologiniame rate.

Lessingas, 1777 m. gindamas Reimaruso raštus („Apie dvasios ir jėgos įrodymą" – *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*), pretenzijas į apreiškimą puikiai demaskavo kaip vien pretenzijas. Jo pagrindinė tezė: „Atsitiktinės istorinės tiesos niekada negali būti reikalingų protingų tiesų įrodymas". Išvados:

„Taigi jeigu aš istoriškai niekuo negaliu paprieštarauti teiginiui, kad Kristus atgaivino negyvėlį, tai dėl to turiu tikėti, kad Dievas turi sūnų, kuris yra tos pačios prigimties kaip ir jis? Kas sieja mano negalėjimą rimtai paprieštarauti tokiems liudijimams ir mano privalėjimą tikėti tuo, kam prieštarauja mano protas? Jeigu aš istoriškai niekuo negaliu paprieštarauti tam, kad tas Kristus pats prisikėlė iš numirusių, tai ar dėl to turiu laikyti teisinga, kad kaip tik tas prisikėlęs Kristus buvo Dievo sūnus?

Kad tas Kristus, prieš kurio prisikėlimą istoriškai nieko rimta negaliu pateikti, dėl to sakėsi esąs Dievo sūnus, kad jį jo mokiniai dėl to juo laikė, aš mielai tikiu. Kadangi šios tiesos, kaip tos pačios klasės tiesos, visiškai natūraliai seka viena iš kitos.

Bet peršokti dabar su ta istorine tiesa į visiškai kitą tiesų klasę ir reikalauti iš manęs, kad aš visas savo metafizines ir moralines sampratas pertvarkyčiau pagal tai, versti mane, negalintį pateikti svaraus įrodymo prieš Kristaus prisi-

kėlimą, kad pakeisčiau visas savo pagrindines idėjas apie dievybę; jeigu tai ne *metábasis eis allo génos,** aš nežinau, kaip Aristotelis tą dalyką suprato.

Tiesa, sakoma: bet tas pats Kristus, apie kurį tu istoriškai negali paneigti, kad jis prikelia mirusius, kad ir jis prisikėlė iš numirusių, pats pasakė, jog Dievas turi tokios pat prigimties sūnų ir jog jis esąs tas sūnus.

Tai būtų visiškai gerai. Jeigu tik tai, kad būtent Kristus taip yra pasakęs, irgi nebūtų vien tik istoriška.

Jeigu mane ir toliau spaustų ir sakytų: „O ne! Tai daugiau negu istoriška, išties; juk įkvėpti metraštininkai taip tikina, o jie negali klysti".

Taigi, deja, tik istoriška ir tai, kad tie metraštininkai buvo įkvėpti ir negalėjo klysti.

Kad tai yra bjaurus platus griovys, per kurį aš neįstengiu persigauti, kad ir kaip dažnai ir rimtai bandau šokti. Jeigu kas nors man gali padėti, tai tegu padeda. Aš prašau jį, maldauju. Dievas jam atlygins."

Žmogaus žinojimas verčiamas grįžti į istorijos, filologijos ir logikos sritis. Lessingo žodžiuose jaučiama šiek tiek skausmo, kai jis gana įtikinamai prisiekinėja, kad jo širdis mielai liktų tikinti, jeigu protas tai leistų. Klausimu: „Iš kur tai galima žinoti?" švietimas tiesiog elegantiškai be ypatingos agresijos nukerta apreiškimo mokslo šaknis. Žmogaus protas, kad ir labai norėdamas, šventu laikomame tekste negali įžvelgti daugiau negu vien tik istorines, žmonių padarytas prielaidas. Tradicijos pretenzija į absoliutumą sugriaunama paprastais filologiniais klausimais.

Kad ir kokia neatremiama būtų istorinė filologinė Biblijos kritika, organizuotos religijos tiki Biblijos tiesas esant absoliučias ir nenori pripažinti, kad jos yra suspenduotos pagal mąstymo meno taisykles. Tos tiesos paprasčiausiai „egzistuoja" toliau, nors ne taip, tarsi to suspendavimo ir demaskavimo nė nebūtų buvę, o taip, tarsi iš to nereikėtų daryti jokių išvadų, išskyrus vieną – kritikus reikia studijuoti ir ekskomunikuoti. Tiktai po fundamentalios naujųjų laikų kritikos teologija visiškai persikraustė į vadinamąjį tikėjimo kvailių laivą ir vis toliau stumiasi nuo tiesioginės kritikos kranto. XIX amžiuje bažnyčios davė pokritikinio iracionalizmo susiliejimo su politine reakcija signalą. Kaip ir visos be galo norinčios išlikti institucijos, bažnyčios sugeba atlaikyti savo principų „atšaukimą". „Egzistencijos" sąvoka nuo tol atsiduoda krikščionybės la-

* Perėjimas į kitą loginę kategoriją.

vonnuodžiais, pūvančiu toksinu, kritikuojamojo gyvenimu nepaisant kritikos.* Nuo to laiko teologai su cinikais turi dar vieną panašumą – polinkį į pliką savisaugą. Jie iki pat Paskutinio teismo įsitaisė skylėtoje dogmatizmo statinėje.

2. Religinės iliuzijos kritika

Paklydimas visuomet yra daugiau negu įtarimas.
La Rochefoucauld

Šviečiamoji religinio fenomeno kritika strategiškai protingai koncentruoja dėmesį į Dievo atributus; nemalonus „egzistavimo klausimas" tiesiogiai beveik neliečiamas. Ar „yra" Dievas, apskritai ne problema; svarbu, ką žmonės turi galvoje sakydami, kad jis egzistuoja ir jo valia esanti tokia ir tokia.

Taigi visų pirma reikia sužinoti, kas dar tvirtinama apie Dievą, išskyrus tai, kad jis yra? Tam teikia medžiagos religinės tradicijos. Kadangi Dievas nesireiškia „empiriškai", tai Dievo atributų siejimas su žmogaus patirtimi yra svarbus kritikos elementas. Religijų teiginiai apie Dievą niekaip negali išvengti šios atakos – nebent tai būtų radikali misterijų teologija arba (tai būtų nuosekliau) mistinė Dievo neįvardijamumo tezė. Toks religine ir filosofine prasme teisingas nuoseklumas pakenčiamai saugotų nuo švietimo detektyvinio klausimo, kaip žmogaus fantazija sukuria Dievo atributus. Tačiau būdama tik mistika, religija negali tapti socialine institucija; ji gyva tuo, kad nuolat pasikartojančia forma pateikia nusistojusius pasakojimus (mitus), standartizuotus atributus (vardus ir paveikslus) bei stereotipines elgesio formas su šventenybėmis (ritualus).

Taigi reikia tiktai geriau įsižiūrėti į šias prezentacijas, kad suprastum jų fabrikatų paslaptį. Biblijos tekstas pateikia religijos kritikui esminę nuorodą. Pr 1, 27: „ Dievas sukūrė žmogų pagal savo pa-

* Apie tai rašoma klasikiniame Bruno Bauerio poleminiame traktate „Teologinės begėdystės" (*Theologische Schamlosigkeiten*, 1841), paskelbtame Bauerio knygoje *Feldzüge der reinen Kritik*, Ffm., 1968.

veikslą, pagal savo paveikslą kūrė jį". Be jokios abejonės šią vaizdinę priklausomybę galima aiškintis ir kitaip. Ir tada jau nebe paslaptis, iš kur tie vaizdiniai; žmogus ir jo patirtis yra medžiaga, iš kurios kuriami oficialūs Dievo paveikslai. Religinė akis projektuoja žemiškus dangaus vaizdinius.

Viena tų elementarių projekcijų – ir kaipgi galėtų būti kitaip – kyla iš *šeimos* ir *apvaisinimo* vaizdinių srities. Politeistinėse religijose yra painių, dažnai išties nešvankių dievybių šeimyninių romanų ir apvaisinimo nuotykių – tai nesunkiai galima pamatyti studijuojant graikų, egiptiečių ir indų olimpiečius. Niekas netvirtins, kad žmogaus vaizduotė, sukūrusi dangiškuosius gyventojus, buvo labai kukli. Netgi pakylėta ir teologiškai tokia pretenzinga Trejybės koncepcija neapsieina be šeimos ir apvaisinimo fantazijų. Ypatingas triukas čia tai, kad Marija pastoja nuo Šventosios Dvasios. Satyra pastebėjo šią įdomią detalę. Tuo siekiama išvengti prielaidos, kad tarp tėvo ir sūnaus esama seksu pagrįsto ryšio. Krikščioniškasis Dievas, matyt, gali „apvaisinti", bet ne sanguliauti – dėl to *Credo* išties subtiliai sako: *genitum, non factum.*

Su apvaisinimo idėja glaudžiai susijusi *autorystės, kūrėjo* idėja, kuri ypač būdinga aukštiesiems, vienatiniams dievams. Čia įsikiša žmogaus gaminimo paslaptis, paremta valstietiška ir amatininkiška patirtimi. Dirbdamas žmogus suvokė save esant kūrėją, autorių naujos, iki tol neegzistavusios tikrovės. Kuo labiau pasaulis buvo mechanizuojamas, tuo labiau Dievo įsivaizdavimas tolo nuo biologinio apvaisinimo vaizdinio ir artėjo prie gamybos; atitinkamai ir Dievas apvaisintojas vis labiau darėsi pasaulio fabrikantas, pirmasis gamintojas.

Trečioji elementari projekcija yra *padėjėjo* idėja – tarp struktūrinių religinio gyvenimo vaizdinių galbūt svarbiausioji. Į Dievą, kaip padėjėją, gyvenimo ir mirties bėdose krypsta didžioji dalis religinių prašymų. O kadangi Dievo padėjimo idėja reiškia, kad jis valdo žemės būtybes ir procesus, tai fantazijos apie jo pagalbą susimaišo su žmogiškąja ganymo, rūpinimosi ir valdymo patirtimi. Populiarus Kristaus vaizdinys yra gero piemens vaizdinys. Religijų istorijoje įvairūs dievai turėjo savas valdymo ir atsakomybės sritis, t. y. sektorinės viršenybės forma tvarkė kuriuos nors gamtos elementus (pvz., jūras, upes, vėjus, miškus, javus) arba viešpata-

vo visame sukurtame pasaulyje. Tose projekcijose aiškiai juntama politinė patirtis – Dievo valdžia analogiška vado ar karaliaus funkcijoms. Feodalinė visuomenė mažiausiai maskuoja savo politines Dievo projekcijas, Dievas nesvyruojant paskiriamas vyriausiu lėno valdytoju ir jam duodamas feodalinis „pono" titulas; angliškai ir šiandien tebesakoma *My Lord.*

Naiviausiai antropomorfizmas arba sociomorfizmas reiškiasi kuriant dievų atvaizdus. Todėl refleksyviosios religijos ir teologijos griežtai draudė atvaizdus: jos manė sudaiktinimą esant pavojingą. Judaizmas, islamas, taip pat kai kurios atvaizdams priešiškos krikščionybės atšakos šioje srityje laikėsi protingo saikingumo. Šviečiamoji satyra jau šaipėsi iš afrikiečių dievybių, kurių juoda oda buvo tokia pat savaime suprantama kaip ir siauros azijietiškų stabų akys. Ji smaginosi svarstydama, kokį galėtų įsivaizduoti savo Dievą liūtai, kupranugariai ir pingvinai – kaip liūtą, kupranugarį, pingviną.

Atskleidusi šį projekcinį mechanizmą, šviečiamoji religijos kritika įgijo aštrų ginklą. Nesunkiai galima parodyti, kad projekcinis mechanizmas visuomet tas pats, nesvarbu, ar būtų kalbama apie tokias jutimines naivybes kaip siauros akys, baltos senelių barzdos, ar apie tokius subtilius atributus kaip asmenybė, pirminė autorystė, permanentiškumas ar numatymas. Tačiau nuosekli religijos kritika neliečia Dievo egzistavimo klausimo. Jos racionali taktika neleidžia išeiti už tos ribos, kurią žymi klausimas: „Ką aš galiu žinoti?" Dogmatinis recidyvas pasireiškė tik tada, kai kritika savo ruožtu negatyviais metafiziniais teiginiais peržengė žinojimo ribą ir ėmė propaguoti kvailą ateizmą. Organizuotų religijų atstovai nuo tada patenkinti galėjo kalbėti apie „ateistinės pasaulėžiūros" priartėjimą prie teologinės, nes kur yra frontalus prieštaravimas, nė viena pozicija negali žengti į priekį, o institucijoms daugiau nė nereikia, nes joms svarbiausia jų savisauga.

Greta atropologinio Dievo projekcijų demaskavimo nuo XVIII amžiaus švietimas turi *antrąją strategiją* – griaunamąją; joje galima pastebėti šiuolaikinio cinizmo teorijos užuomazgų. Ji žinoma *Kunigų apgavystės teorijos* vardu. Remdamasis ja, švietimas pirmą kartą instrumentalistiškai pažvelgė į religiją ir iškėlė klausimus: kam nau-

dingos religijos, kokią funkciją jos atlieka visuomenės gyvenime? Atsakyti į tuos klausimus (tariamai paprastai) švietėjams nebuvo sunku. Jiems tereikėjo apžvelgti tūkstantmetę religijos politiką nuo Karolio Didžiojo iki Richelieu, kad rastų atsakymą, parodę, kokį kruviną smurtą religija maskavo:

„Visų religijų egzistavimo pagrindas – baimė. Darganos, perkūnai, audros... yra tos baimės priežastys. Žmogus, jautęsis prieš tokius gamtos reiškinius bejėgis, ieškojo prieglobsčio pas būtybes, stipresnes už jį patį. Tik vėliau *ambicingi vyrai, rafinuoti politikai ir filosofai* suprato, kaip galima gauti naudą iš žmonių lengvatikystės. Dėl to jie prigalvojo daugybę fantastiškų ir žiaurių dievų, kurie buvo reikalingi tik vienam tikslui – stiprinti ir išlaikyti žmonių valdymo galią. Taip atsirado įvairios kulto formos, kurios iš esmės siekė vien to, kad įsigalėjusi visuomenės santvarka įgytų tam tikrą transcendentinės legalybės formą... Visų kulto formų pagrindą sudarė auka, pavienio individo aukojimasis bendrijos labui... Taigi visai nenuostabu, kad Dievo vardu... žmonių dauguma yra pavergta nedidelės žmonių grupės, sudariusios sąjungą su religine baime." (Thérèse Philosophe, *Ein Sittenbild aus dem 18. Jahrhundert, verfaßt von dem intimen Freund Friedrichs des Großen, dem Marquis d'Argens,* übersetzt von J. Fürstenauer, Darmstadt o. J.; autorystė neaiški, nes ji remiasi tik viena markizo de Sade'o pastaba; cituota iš p. 111-112.)

Tokia yra instrumentalistinė religijos teorija, nepripažįstanti jokių apylankų. Ji, tiesa, religijų genezę taip pat sieja su žmogaus bejėgiškumu (padėjėjo projekcija). Tačiau jai būdingas poslinkis atviros refleksinės instrumentalistinės logikos link. Pažiūrose į religijos funkcijas ir naudojimą slypi ideologijos kritikos dinamitas, šiuolaikinio refleksyvaus cinizmo užuomazgos.

Švietėjui nesunku atsakyti, kam reikalinga religija – visų pirma tam, kad būtų galima įveikti gyvenimo baimę, o antra, kad būtų įteisintos priespauda paremtos visuomenės formos. Tai reiškia ir istorinę seką – cituojamame tekste pabrėžiama: „Tik vėliau..." religiją panaudoja, eksploatuoja žmonės, kurie skiriasi nuo paprastai ir baimingai tikinčios liaudies. Todėl tekste atitinkamai kalbama apie „ambicingus vyrus", „rafinuotus politikus ir filosofus". Žodį „rafinuotas" reikia vertinti itin rimtai. Jis taikomas religinei sąmonei, kuri panaudoja religiją kaip valdymo įrankį. Jos užduotis yra stengtis, kad valdinių sielos visą laiką būtų nuolankiai pasiruošusios aukotis.

Švietėjas mano, kad valdantieji tai žino ir sąmoningai kreipia savo naudai. Tą patį sako ir rafinuotumas – valdymo mokslo „pasubtilėjimas". Valdančiųjų sąmonė yra išriedėjusi iš religinio apsigaudinėjimo, tačiau toliau ji naudoja tą paklydimą savo naudai. Ji netiki, bet liepia tikėti. Turi būti daug kvailių, kad išliktų vienas kitas protingas.

Aš manau, kad ši švietėjiška religijos teorija yra pirmoji loginė, šiuolaikinė refleksyvaus valdančiųjų cinizmo konstrukcija.* Tačiau ši teorija negalėjo išsiaiškinti savo pačios struktūros ir poveikio, todėl toliau nesirutuliojo ir pamažu sunyko. Apskritai vyrauja nuomonė, kad ideologijos kritika susiformavo tiktai Marxo darbuose, o toliau ją plėtojo Nietzsche, Freudas ir kiti. Vadovėliuose teigiama, kad kunigų apgavystės teorijos pagrindas buvęs nepakankamas ir todėl (kaip ir reikėjo tikėtis) ją pranoko „brandesnės" sociologinės ir psichologinės sąmonės kritikos formos. Tai tik iš dalies tiesa. Pasirodo, ji pasiekė tokį mastą, kad sociologinė ir psichologinė kritika jai ne tik neprilygo, bet apskritai pasidarė akla, kai apgavystės teorija ėmė reikštis savo srities viduje, t. y. virto *„rafinuota dimensija"*.

Apgavystės teorija refleksyviai sudėtingesnė už politinę ekonominę ir giluminę psichologinę demaskavimo teoriją. Abi demaskavimo teorijos klaidinimo mechanizmą traktuoja kaip esantį už iškreiptos sąmonės ribų – klaidinama, klystama. O apgavystės teorija remiasi tuo, kad į klydimo mechanizmą galima žiūrėti bipoliariškai. Apgaulę galima ne tik patirti, ją galima, esant neapgautam, panaudoti ir prieš kitus. Kaip tik tai įžvelgė Rokoko ir Švietimo amžiaus mąstytojai; beje, daugelis jų tyrinėjo antikos kinikus (pvz., Diderot, Ch. H. Wielandas). Neturėdami tikslesnio termino, jie vadino tą struktūrą „rafinuotumu", kuris buvo sudaręs sąjungą su „ambicija"; tai dvi kokybės, žinomos to meto dvaro ir miesto žmonėms. Iš tikrųjų ši apgavystės teorija yra didelis loginis atradimas – tai ideologijos teorijos poslinkis *refleksyviosios ideologijos* link. Visokia kitokia ideologijos kritika yra linkusi „kitų iškreiptą sąmonę" globoti ir laikyti akla. O apgavystės teorija projektuoja tokio lygio kritiką, kuri pripažįsta, kad priešininkas bent jau ne menkesnio

* Šios teorijos pradmenų jau yra graikų sofistikoje (Kritijas).

proto. Ji ima rimtai konkuruoti su priešininko sąmone, užuot iš aukšto ją komentavusi. Todėl nuo XVIII amžiaus galo filosofija laiko savo rankose daugiamatės ideologijos kritikos siūlo galą.

Įsivaizduoti, kad priešininkas blaivus, mąstantis apgavikas, rafinuotas „politikas", – ir naivu, ir gudru. Rafinuota sąmonės konstrukcija nagrinėjama dar rafinuotesniu būdu. Švietėjas pralenkia apgaviką, perpratęs jo manevrą ir jį demaskuojamai pateikdamas. Jei apgavikas dvasininkas ar valdovas yra rafinuotas gudruolis, taigi modernus ponas cinikas, tai švietėjas jo atžvilgiu yra dar didesnis cinikas, ironikas, satyrikas. Jis gali savarankiškai pakartoti priešininko galvoje daromus apgavystės fokusus ir juokdamasis juos suardyti: jūs juk nemanote, kad mes kvaili? Tai beveik neįmanoma be tam tikros refleksyvinės klinčo (susikabinimo) situacijos, kurioje sąmonės viena kitai prilygsta. Šiame klimate švietimas tarsi treniruoja savo nepasitikėjimą, kad pranoktų apgaulę įtarumu.

Noras rafinuotu įtarumu konkuruoti su apgaule juntamas ir anksčiau pateiktoje citatoje. Jos ypatingas sąmojis suvokiamas ypač tada, kai žinome, kas ten kalba. Kalbėtojas yra apsišvietęs dvasininkas – vienas tų gudrių ir mitrių XVIII amžiaus kunigų, kurie puošė galantiškuosius to meto romanus savo erotiniais nuotykiais ir protingais plepalais. Kaip koks profesionalus iškreiptos sąmonės ekspertas jis atskleidžia paslaptį. Scena sukomponuota taip, lyg šis dvasininkas, kritikuojantis savo luomą, būtų užsimiršęs, kad kalba ir apie save patį; tik iš tiesų jo lūpomis kalba (galimas daiktas) aristokratiškos kilmės autorius. Savo paties cinizmo jis nemato. Jis perbėgo į proto pusę visų pirma dėl to, kad šis neprieštarauja jo *seksualiniams* troškimams. Šių pikantiškų religiją kritikuojančių išvedžiojimų vieta yra meilės guolis, kuriame kunigas ką tik santykiavo su žaviąja madam C. Ir visi mes – pasakotoja Thérèse, jos intymių memuarų klausytojas ir intymi publika – stovi už lovos užuolaidos ir mato, girdi šviečiamąjį šnabždesį, kuriame yra visko, kad užimtų žadą, išties kaip Heinrichas Mannas yra sakęs savo „Henrike Ketvirtajame" – „visų kitų juslių dideliam malonumui".

Kunigo išvedžiojimų tikslas yra pašalinti religines kliūtis „geidulingumui". Miela dama jį tik ką dar erzino: „Na gerai, o kaip religija, mano mielas? Ji juk mums griežtai draudžia nevedybinius



Paslaptis su galantišku stebėtoju. Graviūra pagal 1780 metų Baudouino paveikslą (fragmentas).

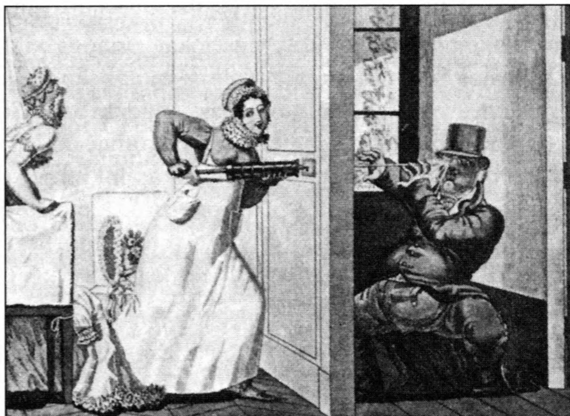
geidulius?" Dalis kunigo atsakymo pateikta ankstesnėje citatoje. Savo paties geidulingumą jis teisina demaskuodamas religinius draudimus, tačiau griežtai reikalauja slaptumo. Tada švietėjui supergudriai argumentuojant prasikiša jo paties naivumas. Monologas pereina į tokį dialogą:

„– Matote, mano mieloji, štai jums mano pamokslas religijos tema. Tai dvidešimties metų stebėjimų ir apmąstymų vaisius. Aš visą laiką bandžiau atskirti tiesą nuo melo, kaip to reikalauja protas. Todėl, manau, turėtume prieiti prie išvados, jog malonumas, mudu taip švelniai rišantis prie vienas kito, yra tyras ir nekaltas. Ar slaptumas, su kuriuo mes jam atsiduodame, negarantuoja, kad tai nežeidžia nei žmogaus, nei Dievo? Kas be ko, be slaptumo tokie malonumai galėtų išvirsti į baisų skandalą... Mūsų pavyzdys pagaliau galėtų trikdyti nekaltas jaunas sielas ir skatinti jas apleisti pareigas visuomenei...

– Bet, – įsiterpė madam, atrodo, visai laiku, – jeigu mūsų malonumai tokie nekalti, kaip aš mielai norėčiau tikėti, tai kodėl apie juos negalėtume pasakyti visiems? Kas čia bloga, jeigu mes su kitais pasidalinsime savo auksiniais malonumų vaisiais... Ar jūs pats man nesate daug kartų sakęs, kad nėra žmogui didesnės laimės kaip padaryti laimingus kitus?

– Žinoma, kad sakiau, brangioji, – sutiko kunigas. Tačiau tai nereiškia, kad mes turėtume atskleisti tokias paslaptis prasčiokams. Argi jūs nežinote, kad tokių žmonių jausmai pernelyg šiurkštūs, kad nesuterštų to, kas mums atrodo šventa? Jų negalima lyginti su tais, kurie geba protingai mąstyti... Tarp de-

Bausmė už smalsumą. Komiškas hidrauliškas ir tikroviškas nuotykis. G. de Cari graviūra.



šimties tūkstančių žmonių vargu ar atsiras dvidešimt logiškai mąstančių... Štai dėl ko mes turime būti atsargūs su savo patirtimi." (p. 113–115.)

Nė viena viešpataujanti jėga negali sau leisti atskleisti savo paslapčių. Tik kai garantuotas slaptumas, ji gali būti nuostabiai atvira. Čia kunigo lūpomis ji ryžtasi išties pranašingam prisipažinimui, kuriame jau skamba dalis Freudo ir Vokietijos kultūros teorijos. Bet apsišvietęs privilegijuotasis taip pat gerai žino, kas atsitiktų, jei visi taip mąstytų kaip jis. Todėl valdančiųjų galvose pabudęs žinojimas pats sau nustato slaptumo ribas; žinantys žmonės numato socialinį chaosą, jeigu ir daugelis žmonių pernakt nusikratytų ideologijos, religinės baimės ir pasitikėjimo. Patys neturėdami iliuzijų, jie mano, kad funkciniu požiūriu iliuzijos būtinos socialinio *status quo* palaikymui. Taip reiškiasi švietimas tose galvose, kurios supranta, kuo grindžiama valdžia. Jų atsargumas ir slaptumas visiškai realistinis. Gniaužia kvapą jų blaivumas, suvokimas, kad „auksiniai gašlumo vaisiai" galimi tiktai esant *status quo*, kuris individualumą, seksualumą ir prabangą suteikia nedaugeliui. Ne be užuominos į tokias sukriošusios valdžios paslaptis Talleyrand'as sakė, kad gyvenimo saldybę patyrė tik tas, kuris gyveno prieš revoliuciją.

Galbūt šį tą reiškia, kad būtent gašli ir geidžianti mokytis dama nekaltai (?) reikalauja, jog meilės vaisiai būtų prieinami visiems, ir

primena dalijimosi palaimą, o realistas kunigas reikalauja slaptumo, diskretiškumo tol, kol „prasčiokai" priaugs iki tokio dalijimosi? Damos lūpomis galbūt skamba moteriškumo, demokratinio principo, erotinio dosnumo balsas – madam Sans Gêne politikoje. Ji nenori suprasti, kad malonumai pasaulyje deficitas, ir kodėl to, ko yra tiek daug, reikia ieškoti tokiais aplinkiniais keliais.

Savo satyros „Vokietija. Žiemos pasaka" pradžioje Heinrichas Heine prisijungė prie šio dosnumo argumento. Jis rado vietą priespaudos sistemoje „senai atsižadėjimo giesmei", kurią valdantieji gieda kvailiems žmonėms:

Žinau aš melodiją ir žodžius,
Žinau ir kūrėjų vertę:
Jie patys vyną maukė slaptai,
O ragino vandenį gerti.*

Čia yra tokie motyvai: „teksto kritika" („žinau.... žodžius"), argumentavimas nurodant asmenį, rafinuotai atskleidžiama rafinuota suktybė; o iš to išeina veržlus posūkis nuo elitinės ponų cinizmo programos į populiarią dainą.

O žemė žmonėms nebus šykšti:
Ji duonos visiems užaugina
Ir rožių, ir mirtų, ir grožio skaistaus,
Ir meilės, ir saldumynų –

Taip, taip, ir saldumynų – visiems.
Jau mūsų dangus nevilioja,
Užleidžiam jį žvirbliams ir angelams –
Tegul, jeigu nori, skrajoja.**

Heine's poetinis universalumas – tai kartu adekvatus klasikinio švietimo atsakymas krikščionybei: švietėjai demaskuoja krikščionybę *žinojimu*, užuot leidęsi į tikėjimo dviprasmybes. Švietimas užklumpa religiją iš netyčių ir vertina jos dorą rimčiau negu ji save pačią. Taigi Prancūzijos revoliucijos šūkiai naujųjų laikų pradžioje

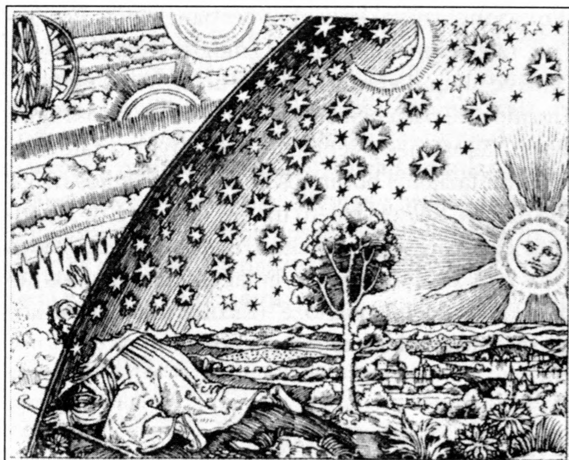
* *H. Heinė.* Vokietija. Žiemos pasaka // Lyrika ir satyra. Vertė V. Bložė. Vilnius, 1957, p. 278.
** Ten pat, p. 279.

sužėruoja kaip krikščioniškiausias krikščionybės paneigimas. Didžiosiose religijose nepralenkiamai protinga ir žmogiška yra tai, ką jos nuolat iškelia iš savo atgimti gebančių branduolių. Visos neigiančiosios kritikos formos, tai pastebėjusios, yra priverstos pasisaugoti religinių fenomenų. Giluminės psichologijos kryptys nustatė, kad ne vien religinėms fantazijoms būdingos iliuzijos – religijos neigimas irgi tam tikra iliuzija. Religija galėtų užimti vietą tarp tų „iliuzijų", kurios ateityje egzistuos *greta* švietimo, nes jų neįveiks jokios nuogos negatyvios kritikos ir jokie nusivylimai. Galbūt religija iš tiesų yra nepagydoma „ontologinė psichozė" (Ricoeur), ir neigimo kritikos furijos pavargs nuo amžino paneigtojo grįžimo.

3. Metafizinės regimybės kritika

Pirmų dviejų kritikų atvejais švietimas veikė pagal schemą: išmintis pati save riboja – žvalgosi anapus ribos ir prisipažįsta dėl šių „mažų žygių per sieną" gavusi privačias „slaptumo" garantijas. Iš esmės ne kitaip yra ir su metafizikos kritika; ji negali padaryti nieko kita, tik nurodyti žmogaus protui jo ribas. Ji remiasi samprotavimu, jog protas, kad ir sugebėdamas kelti metafizinius klausimus, savo jėgomis negali svariai spręsti. Kantiškojo švietimo didis nuopelnas yra tai, kad jis parodė, jog protas patikimai funkcionuoja tiktai patirtimi pagrįsto pažinimo sąlygomis.* Viskas, kas išeina už patirties ribų, jo prigimčiai per sunku. Jam būdinga daugiau norėti, negu galėti. Todėl po loginės kritikos ką nors prasminga pasakyti apie daiktus, nepasirėmus empirika, yra neįmanoma. Pagrindinės metafizinės Dievo, sielos, visatos idėjos mąstymui, tiesa, būtinai kyla, tačiau negali būti nuosekliai apdorotos turimomis mąstymo priemonėmis; kas kita būtų, jeigu jos būtų empirinės; tačiau kadangi jos tokios nėra, tai protas neturi vilties kada nors „išsiaiškinti" tas temas. Racionalusis aparatas, tiesa, yra

* Kanto kritikos plėtojimas visada buvo susijęs su jo siaura, į fizikinį požiūrį orientuota patirties samprata. Kai buvo pakylama aukščiau Kanto, tai paprastai reiškė plačiau suprantamą patirtį – patirties sąvoka buvo išplečiama iki istorinių, kultūrinių, simbolinių, emocinių ir refleksyvių fenomenų.



Metafizinis ribos peržengimas.

paruoštas prasiskverbti į šias problemas, bet negali grįžti iš „anapus" su aiškiais ir vienareikšmiais atsakymais. Protas tarsi tupi už grotų, pro kurias tariasi matąs metafizinių vaizdų; tačiau kas iš pradžių atrodo „pažinimas", kritikos požiūriu, pasirodo, tėra apsigaudinėjimas. Jis tam tikru mastu pasitiki regimybe, kurią pats yra susikūręs metafizinių idėjų forma. Galop suvokęs savo ribas ir savo paties bergždžią žaidimą išplėsti ribas, pripažįsta, kad jo pastangos buvo nesėkmingos. Madinga yra sakyti: aš žinau, kad nieko nežinau. Šio žinojimo pozityvus momentas yra tiktai žinojimo ribų žinojimas. Tas, kas dabar toliau plėtoja metafizines spekuliacijas, vadinamas ribų pažeidėju, „ nepasiekiamo siekėju".

Visos metafizinės alternatyvos lygiavertės ir neišsprendžiamos: determinizmas lygiavertis indeterminizmui, baigtybė – begalybei, Dievo buvimas – Dievo nebuvimui, idealizmas – materializmui. Visais tokiais klausimais logiškai yra dvi (mažiausiai) išeitys, abi vienodai gerai ir lygiai taip pat blogai pagrindžiamos. Nereikia, nebūtina ir neprivalu „spręsti", kai abi atpažįstamos kaip proto struktūros atspindžiai. Bet kuris sprendimas gresia virsti metafiziniu, dogminiu recidyvu. Tiesa, čia reikia skirti: metafizinis mąstymas perduoda švietimui be galo vertingą palikimą, primenantį apie refleksijos ir išsivadavimo ryšį, kuris išlieka ir tada, kai didžiosios

sistemos sugriūva. Todėl švietimas visuomet buvo logika ir daugiau kaip logika – refleksijos logika. Save šviesti gali tik tas, kuris suvokia, kokios pasaulio visumos dalis jis yra. Todėl šiandien, žinoma, laikydamasi reikiamo intelektualinio slaptumo, metafizikos palikimą perėmė socialinė ir gamtos filosofija.

Dėl tos būtent priežasties švietimas negali būti tapatus su mąstymo, klaidų teorija, kurios tradicija labai sena – nuo Aristotelio iki anglosaksiškos kalbos kritikos. Švietimui niekada nebuvo svarbu vien tik demaskuoti projekcijas, metabazes, klaidingas išvadas, loginių tipų samplaikas, bazinių teiginių ir interpretacijų susiliejimus ir t.t., o visų pirma *pačiam pažinti žmogaus esmę* ir tuo tikslu dirbti, kad būtų kritiškai įvertintos ir išsklaidytos naivios pasaulio ir savęs paties vizijos. Todėl tikroji švietimo tradicija nuolatos nemaloniai susikirsdavo su naujuoju loginio pozityvizmo cinizmu, kuris bandė mąstymą visiškai uždaryti grynosios analizės statinėje. Tačiau čia reikia išsiaiškinti frontus. Loginiai pozityvistai, kurie šaiposi iš didžiųjų filosofinės tradicijos temų, vadindami jas „tariamomis problemomis", suradikalina vieną švietimui būdingų tendencijų. Nusigręžimas nuo „didžiųjų problemų" buvo inspiruotas kinikų. Ar Wittgensteinas iš esmės ne moderniosios logikos Diogenas, o Carnapas jau ne empirikos dykumų atsiskyrėlis? Atrodo, lyg jie norėtų priversti atgailauti nerūpestingai plepų pasaulį, tą pasaulį, kuriam logika ir empirizmas nėra galutiniai apreiškimai ir kuris, trokšdamas „naudingų fikcijų", toliau ramiai elgiasi taip, tarsi Saulė vis dėlto suktųsi apie Žemę ir tarsi mūsų praktiniam gyvenimui kaip tik užtektų „netikslaus" mąstymo miražų.

4. Idealistinio antstato kritika

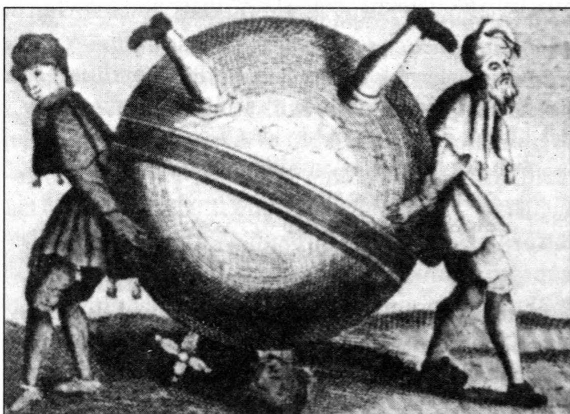
Marksistinė kritika žengė pastebimą žingsnį už įvairios ankstesnės kritikos ribų: ji ėmėsi integralios „galvų kritikos". Ji norėjo tas galvas vėl uždėti ant gyvenančių ir dirbančių kūnų; štai kur teorijos ir praktikos, proto ir rankos, galvos ir pilvo dialektikos esmė.

Marxo teorija iš realistinių pozicijų nukrypo į socialinius darbo procesus. Ji sakė, kad tai, kas yra galvose, visada galų gale yra nulemta socialinės galvų funkcijos bendro visuomenės darbo ūkyje. Todėl socialinė ekonominė kritika menkai vertino tai, ką sąmonės

kalba apie save. Jos motyvas – išsiaiškinti „objektyvius" faktus. Todėl kiekvieną sąmonę apklausė, ką ji žino apie savo pačios vietą darbo ir valdymo struktūroje. Ir kadangi paprastai ši kritika čia susidūrė su didžiuliu neišmanymu, tai, radusi pažeidžiamą vietą, galėjo pulti. Visuomeninis darbas priklauso nuo pasiskirstymo į klases, todėl Marxo kritika stenėsi išaiškinti, kiek viena ar kita sąmonė yra „klasinė sąmonė" ir ką pati apie tai žino.

Buržuazinės visuomenės sistemoje pirmiausia galima skirti tris objektyvias klasines sąmones – buržuazijos (kapitalo klasė), proletariato (gamintojų klasė) ir tarpininkų (vidurinė klasė); su pastarąja dviprasmiškai susijusi antstato kūrėjų, neaiškaus klasinio profilio mokslininkų, teisėjų, dvasininkų, menininkų ir filosofų grupės sąmonė.

Pažvelgus į tradicinius proto darbininkus, beregint krinta į akis tai, kad šie savo veiklą paprastai suvokia visai kitaip, negu turėtų suvokti pagal Marxo modelį. Apie savo vaidmenį visuomeninio darbo ūkyje ir valdžios struktūroje proto darbininkai paprastai beveik nieko nežino. Jie labai atitrūkę nuo „faktų pagrindo", jų galvos padebesiuose ir „tikrosios gamybos" sferą jie mato iš netikroviško atstumo. Todėl jie, pasak Marxo, gyvena globalinės idealistinės mistifikacijos pasaulyje. Protinio „darbo" (vien tas pavadinimas nusipelno kritikos) žmonės yra pamiršę, kad jie irgi tam



La folie des hommes ou le monde à rebours (Žmonių beprotystė, arba pasaulis aukštyn kojom).

tikra prasme dirba darbą. Jie pripratę visai nesidomėti savo darbo sąsaja su medžiaginiu, rankomis dirbamu darbu. Taigi visa klasikinė tradicija nuo Platono iki Kanto ignoruoja socialinį teorijos pagrindą – vergų ūkį, baudžiavą, pavaldumo santykius darbe. Tradicinis teorinis mąstymas netgi remiasi vienokia ar kitokia dvasine patirtimi, kad motyvuotų savo veiklą; tai tiesos siekimas, dorybės suvokimas, dieviškasis pašaukimas, proto absoliutizmas, sumanumas.

O iš tikrųjų reikia žinoti, kad darbas yra elementari gyvenimo sąlyga, į kurią turi atsižvelgti tikrovės teorija. Jeigu ji nenori to daryti ir bando peršokti šį pagrindą, ją reikia demaskuoti. Šis demaskavimas suprantamas kaip „nužeminimas" *(grounding)*. Todėl tipiškas Marxo kritikos demaskuojamasis gestas yra apvertimas – sąmonės pastatymas nuo galvos *ant kojų*. Kojos čia reiškia: žinoti vietą gamybos procese ir klasinėje struktūroje. Demaskuoti reikia tą sąmonę, kuri nenori žinoti savo „socialinės būties", savo funkcijos visumoje ir todėl gyvena mistifikacijomis, idealistiškai atsiskyrusi. Todėl marksistinė kritika iš eilės, pagal mistifikacijas, aptaria religiją, estetiką, teisę, socialinį aprūpinimą, moralę, filosofiją, mokslą.

Greta mistifikuotos sąmonės kritikos Marxo teorijoje yra dar vienas turintis didelių pasekmių ideologijos kritikos variantas, kuris suformavo marksizmo kritikos stilių, jo poleminį įkyrumą – tai charakterinės kaukės teorija. Kaukių teorija jau iš anksto skiria asmenis kaip individus ir kaip klasinių funkcijų atstovus. Čia truputį neaišku, kuri pusė kada turi kitos kaukę – individualumas funkcijos kaukę ar funkcija individualumo. Dauguma kritikų iš gerų paskatų pasirinko antihumanistinę versiją, sampratą, kad individualumas yra funkcijos kaukė. Todėl be niekur nieko gali būti žmogiškai nepriekaištingų kapitalistų – tai rodo pilietinės filantropijos istorija (prieš filantropiją marksistiniai kritikai buvo griežtai nusiteikę). Humaniški jie atrodą tik todėl, kad kaip individai maskuoją socialinį nehumaniškumą. Pagal savo socialinę būtį jie vis tiek įkūnija pelno siekimą, yra charakterinės kapitalizmo kaukės. Todėl agitatorių požiūriu jie tam tikra prasme esą blogesni už aršiausius išnaudotojus, nes jie stipriną patriarchalinę darbininko mistifikaciją. Šios teorijos atspindys yra „buržuazinė" vaidmenų

teorija, kuri socialines funkcijas („vaidmenis") suvokia kaip kaukes, kuriomis prisidengia individualybė, kad geriausiu atveju net „žaistų" su jomis.

Žinoma, dabininkų sąmonė irgi iš pradžių mistifikuota. Jos formavimas pagal viešpataujančių ideologijų principus nepalieka jokios kitos galimybės. Tačiau ji yra ir kiekvieno realizmo išeities taškas, nes tiesiogiai atlieka darbą. Realistiniu instinktu ji nuvokia apgavystes, rezgamas „tų, kur viršuje", galvose. Ji stovi ant plikos žemės. Marxas čia keistai optimistiškai tiki nepaprasta darbininkų sąmonės galimybe šviestis – mokydamasis proletariatas įgis blaivią savo socialinės padėties ir politinės jėgos sampratą ir paskui, kaip visada, panaudos ją revoliucinėje praktikoje. Šiame procese sąmonė įgis naują kokybę.

Čia proletarinis švietimas daro šuolį iš teorijos į praktiką: ji palieka privačią klaidingų arba teisingų „plikų" minčių sferą, kad viešai virstų nauja, teisinga klasine sąmone; teisinga todėl, kad supranta savo gyvenimo interesus ir pakilusi į kovą vaduojasi iš išnaudojimo ir priespaudos. Švietimas praktiškai baigsis, kai bus likviduota klasinė visuomenė. Čia pasireiškia fundamentalus Marxo „teorijos" pasaulio dvilypumas. Kiekvieną sąmonę ji verčia socialinio proceso funkcija, kita vertus, nori išvaduoti sąmonę nuo mistifikacijų. Suvokiant marksizmą kaip išvadavimo teoriją, pabrėžiamas išsivaduojamasis proletariato ir jo sąjungininkų sąmonės formavimasis. Šis požiūris pereina į atvirumą, į besiformuojantį paskutinės (tariamai) išnaudojamos klasės „subjektyvumą". Jei ši išsivaduos iš savo slogios padėties, tai sukurs sąlygas realiam visų išsivadavimui (nuo darbinio išnaudojimo). Tarno išsivadavimas pagal idealią dialektiką turėtų nulemti pono išsivadavimą iš buvimo ponu gniaužtų. Kas nori matyti, kad Marxas yra „humanistas", tas pabrėžia šį aspektą. Jo branduolys yra darbo antropologija. Darbininkas bus „savęs" šeimininku tik tada, kai naudosis tais produktais, kuriems sukurti suvartojo savo energiją, ir jam nebereikės pridedamosios vertės atiduoti valdantiesiems. Išsivadavimas turi vykti pagal modelį: gaminantis subjektas pasisavina produktus, kuriuos yra pagaminęs, į kuriuos yra įdėjęs dalį savęs. (Būtų išties įdomu žinoti, kas gi yra idealizmas, jeigu tai ne idealistinė mintis.)

Antrasis požiūris atskleidžia Marxo kritikos „antihumanistinį", „realistinį" pagrindą. Jo akcentas ne išsivadavimo dialektika, o universalios mistifikacijos mechanizmai. Jei kiekviena sąmonė yra iškreipta taip, kad atitiktų savo vietą gamybos ir valdymo procese, tai tas iškreiptumas negali pakisti, kol vyksta procesas. O kad jis vyksta visu tempu, marksizmas pabrėžia kasdien ir kas valandą. Taigi ima duoti vaisių slaptasis Marxo teorijos funkcionalizmas. Iki šiol nėra tikslesnio jo apibrėžimo, kaip garsusis posakis „neišvengiamai iškreipta sąmonė". Šitaip žiūrint iškreipta sąmonė materialiai įjungiama į „objektyvių apakinimų sistemą". Iškreiptumas yra proceso funkcija.

Čia marksistinis sistemos cinizmas intymiai susiliečia su buržuazinių funkcionalistų cinizmu (tik pastarasis yra su priešingu ženklu). Mat funkcionalistams atrodo, kad socialinės sistemos garantuotai funkcionuoja tik tada, kai sistemų nariai aklai identifikuodamiesi laikosi tam tikrų pagrindinių normų, elgesio ir tikslų; sistema čia pati suinteresuota, kad šias identifikacijas pavieniai nukrypėliai traktuotų lanksčiai, kartais net reviduotų, kad sistema neprarastų sugebėjimo prisitaikyti prie naujų situacijų. Taigi kiekvienai besivystančiai sistemai tiesiog būtina tam tikra ironija ir nedidelė maištautojų grupelė. Tiesa, funkcionalizmas žmogaus sąmonei ne tik nesuteikia išsivadavimo teisės, bet ir neigia tokio išsivadavimo iš normų ir prievartos prasmę, nes pagal jį tai stumia tiesiog į nieką, į tuščią individualizmą, įstatymų nepaisantį chaosą ir visuomeninių struktūrų žlugimą. Kad čia yra tiesos, labai ryškiai įrodo socialistinės visuomeninės santvarkos Rytų blokuose. Funkcionalistų požiūrio įrodymą pateikia socialinė laboratorija: „sutvarkyta" socialinė egzistencija galima tik funkcionalių tikslinių melų rėmuose. Marxo ideologijos principų funkcinis cinizmas bauginamai aštria forma iškyla socialistinių šalių kultūros politikoje ir etinėje darbo bei karybos dresūroje. Egzistencinio, refleksyvaus švietimo laisvės idėja ten vos vegetuoja ir yra barbariško lygmens; ir nenuostabu, kad išsivadavimo siekianti rezistencija, kurios dalyviai save truputį nevykusiai vadina disidentais, skelbiasi esanti *religinė* opozicija. Socializme oficialiai praktikuojamas toks individualus refleksijų stabdymas, apie kokį Vakarų konservatoriai ir neokonservatoriai seniai svajoja. Ten stebėtinai ryžtingai įgyvendinamas vertybių muštras; minimalaus

nukrypimo elementas dabar jau ir oficialiai planuojamas – nuo to laiko, kai liaudžiai priklausančiose įmonėse gaminami džinsai, Dresdene grojamas džiazas. Struktūros požiūriu Rytų partinės diktatūros yra vakarietiško konservatyvizmo rojus. Ne veltui didysis konservatorius Arnoldas Gehlenas labai žavėjosi Tarybų Sąjunga, ir tai galima palyginti su Adolfo Hitlerio slapta pagarba Katalikų bažnyčios aparatui.

Marksistinis funkcionalizmas stebėtinai aklas savo paties suktumui. Jis modernizuoja apgaulę ir socializmo teorijos tiesos elementus naudoja kaip naują ideologinę rišamąją priemonę. Melo modernizavimas remiasi šizoidiniu suktumu; meluojama sakant tiesą. Sąmonės skaldymo mokoma tol, kol ima atrodyti normalu, kad socializmas, iš pradžių buvęs vilties kalba, tampa ideologine siena, už kurios pranyksta viltys ir perspektyvos.

Jau Marxo ideologijos kritikoje galima įžvelgti vėlesnio ciniško suktumo pradmenis. Jeigu ideologija iš tiesų reiškė „neišvengiamai iškreiptą sąmonę", ir, kalbant be ironijos, buvo ne kas kita kaip gryna mistifikacija normalioje galvoje, tai kyla klausimas, kaip kritikas ketina išsiropšti iš užburto apgavysčių rato. Pats pereidamas apgavikų pusėn? Dialektinė kritika įsivaizduoja esanti vienintelis šviesulys „grynų veidmainysčių" naktį. Tačiau tuo ji reikalauja iš vaisingos minties daugiau, negu ši gali duoti. Darbo ir gamybos logikos išaiškinimas, kad ir kokie fundamentalūs jie yra, neduoda visrakčio visiems egzistencijos, sąmonės, tiesos ir žinojimo klausimams. Todėl „buržuazinė" atsakomoji kritika lengvai dorojo marksizmą, suradusi jo silpniausią vietą – primityvų jo mokslo ir pažinimo teorijos lygį.

5. Moralinės regimybės kritika

Moralinio švietimo šaknys toliausiai nusidriekusios į istorijos rytmetį – ir ne be pagrindo. Mat moralės klausimas nulemia svarbiausią bet kurio švietimo klausimą – „gero gyvenimo". Kad žmogus iš tiesų yra ne tas, kuo jis dedasi, yra moralinio kritinio mąstymo promotyvas. Jėzus puldamas negailestingai teisiančius pateikė tokį minties modelį: „Kaip gali sakyti broliui: 'Leisk, išimsiu krislą iš

tavo akies', kai tavo akyje rąstas?! Veidmainy, pirmiau išritink rąstą iš savo akies..." (Mt 7, 4–5).

Jau Naujojo Testamento kritika tikisi „rafinuoto" sudvigubinimo: vilkai avies kailiais, moralistai su rąstu akyje, fariziejiškumas. Nuo pat pirmos akimirkos ši moralės kritika elgiasi metamorališkai, kitaip tariant, psichologiškai. Ji jau iš principo tikisi, kad „išorinė" moralinė regimybė apgaulinga. Atidžiau pasižiūrėjus, pasirodo, kad moralistas iš tiesų ne įstatymui tarnauja, o kitus kritikuodamas dangsto savo paties nusikaltimus. Evangelijos pagal Matą 7 skirsnio 4 eilutė – tai iš esmės psichoanalizė. Kas man nepatinka kituose, toks esu aš pats. Tačiau kol pats savęs nematau, suvokiu savo projekcijas ne kaip išorinę savo rąsto refleksiją, o kaip pasaulio pagedimą. Taigi „realioji projekcijos dalis", kaip šiandien pasakytų psichoanalitikas, kol kas manęs neturi dominti. Jeigu pasaulis iš tiesų yra sugedęs, tai visų pirma man šiek tiek rūpi tik mano trūkumai. Tai, ko moko Jėzus, yra revoliucinga savirefleksija: pradėti nuo savęs ir paskui, jeigu iš tiesų reikėtų kitus šviesti, tai visų pirma rodyti jiems pavyzdį. Iš tiesų normaliame pasaulyje būna kitaip: įstatymdaviai pradeda nuo kitų, ir visai neaišku, ar jie prieis ir prie savęs. Jie apeliuoja į įstatymus ir tvarką, pretenduojančią būti absoliučia. Tačiau vilkai avies kailiais mėgaujasi tų įstatymų ir tvarkos vaizdu tarsi iš šalies, iš viršaus; tik jie dar gali žinoti apie reiškinių dvilypumą; tik jie, nes yra įstatymdaviai, jaučia laisvės dvelksmą virš įstatymų rinkinio. Tikrosios avys įstatomos į arba–arba rėmus. Mat su refleksija ir ironija prieš tvarką nieko „nepaveiksi". Valstybės visuomet yra *ir* prievartos aparatai, kurie neveikia, jeigu avys pradeda sakyti „aš" ir jeigu valdiniai ima nebepaisyti tradicijų. Kai tiktai „tie ten apačioje" ima suvokti dvilypumą, į pavarą pakliūna smėlio – švietimas prieš paklusnumo ir darbo automatiką.

Krikščioniškoje refleksijos etikoje (darant sprendimus, pirmiausia žiūrėti į save) yra politinio detonatoriaus elementų. Kadangi „krikščionio laisvė" panaikina bet kokį naivų norminį tikėjimą, tai krikščioniška kooperavimo ir krikščioniškos koegzistencijos bazė jau nebe valstybingumas *(civitas)*, prievartinė bendrija, o tik bendruomeniškumas (*communitas, societas;* komunizmas, socializmas). Realiai valstybei reikia aklų subjektų, o bendrija gali suvokti save tiktai

kaip pabudusių individualybių komuną. Šiuo atžvilgiu krikščionybė ir komunizmas labai giminingi; tai primena XIX amžiaus ir XX amžiaus pradžios anarchizmas; kadangi taisyklės, kuriomis vadovaujasi anarchistinė komuna gyvenime, yra laisvos savos normos, o ne heteronorminiai, hierarchiškai primesti įstatymai. Komuna svajoja apie nuolatinį įstatymų atnaujinimą pritarimo būdu.

Pirmykštėje Bažnyčios idėjoje dar truputį buvo šio *communio* modelio. Žinoma, jis greit išnyko, perėjus prie organizuoto bažnytiškumo; vėliau jis, netekęs pasaulietiškumo ir padalintas perpus, gyvavo didžiuosiuose vienuolių ordinų judėjimuose. Oficialioji Bažnyčia darėsi vis labiau panaši į valstybės parodiją ir virto didžiuliu prievartos aparatu. Šią šizofreniją Bažnyčios mokytojas Augustinas tūkstantmečiams racionalizavo savo mokymu apie „dvi karalystes" – Dievo ir žemiškąją; šios koncepcijos laikėsi ir Augustijonų ordino vienuolis Liuteris. Religinei bendruomenei įvardyti Augustinas čia pavartojo *civitas* sąvoką, ir tai jau signalizavo apie šios bendruomenės korumpuotumą. Kurioziška ir vis dėlto suprantama gali pasirodyti tai, kad tiktai šių laikų demokratiniuose judėjimuose prokrikščioniškoji mintis vėl įsijungė į politinį žaidimą. Vakarų demokratijos iš esmės yra nuolatinės religinio anarchizmo parodijos, savotiški prievartos aparatų ir laisvės santvarkų mišiniai. Jose galioja taisyklė: „aš" regimybę reikia suteikti kiekvienam.

Čia glūdi ir šių laikų pasaulio katalikiškosios ironijos šaknys. Mat katalikybė su savo mokymu ir savo absoliutistine organizacija lyg archajiškas luitas riogso liberaliai išpurentoje socialinėje santvarkoje. *Antipasaulietiškas* jis tik ta prasme, kad yra sudaręs iškrypėlišką sąjungą su centrinėmis valstybinėmis institucijomis, kaip kad anksčiau buvo sudaręs su Vakarų Romos imperija, Šiaurės Europos feodalizmu, XVII–XVIII amžių absoliutizmu. Taigi išeina, kad dabartinės aukščiausiosios valdžios, vis dėlto jau kiek pramokusios liberalaus žaidimo, bendraudamos su atvirai autoritariniu Vatikanu jaučiasi truputį nejaukiai; tiktai Musolinio fašizmas Katalikų bažnyčią buvo įtraukęs į bjaurią modernių konkordatų sistemą.

Šios įžanginės pastabos, matyt, naudingos tam, kad suvoktume vėlesnės moralės kritikos išeities tašką. Per savo istoriją krikščionybė atšaukė savo pačios moralinę struktūrą, pranašesnę už susi-

tarimus savirefleksiją. Taigi ji pati tapo konvencine prievartos organizacija, nutolo nuo laisvų metaetikos principų (pagal kuriuos blaivus žvilgsnis į tikrovę ir protinga meilė pasako, ką reikia daryti) ir grįžo prie banalaus „tu privalai" požiūrio. Anksčiau smerkusi fariziejiškumą, paveikta savo politinių laimėjimų, tapo melagingiausia, kokią yra matęs pasaulis, ideologija.

Nuo vėlyvųjų viduramžių Europoje tai žinoma beveik visiems. Nuo tada vilkai su krikščionišku avies kailiu skiriami nuo avių ir nuo išimčių, t. y. tų, kurie nėra krikščionybės atstovai, bet truputį išnaudoja krikščioniškąjį šansą. Dėl tokio moralės dvilypumo daugelis žmonių nuo viduramžių pabaigos (taigi nuo to laiko, kai yra rašytinių liaudies balso ir jo realizmo liudijimų) nesileido mulkinami. Gašlus vienuolis, karingas Bažnyčios kunigaikštis, ciniškas kardinolas ir korumpuotas popiežius – tai amžini liaudiško realizmo tipai; jokia „teorinė" kritika neįstengė nieko esminga prie to pridurti. Klero demaskavimas susijęs su katalikybe kaip juokas su satyra. Juoku užbėgama už akių bet kokioms teorijoms.

Tačiau moralės kritika padarė pažangą ne kaip juokas – ir tai susiję su protestantizmo vaidmeniu atnaujinant moralizmą. Katalikybė galėtų susitaikyti su dvasininkus pajuokiančia satyra. Tačiau protestantizmas linkęs eiti toliau – moralės kritika nukreipiama prieš nemokšas, tariamus krikščionis, taigi prieš kiekvieną. Dar prancūzų Švietimas savo moralės satyra kritikavo katalikiškojo teatro veikėjus, vienuoles, kunigus, pernelyg pamaldžias senmerges ir pernelyg šventus prelatus. Heinricho Heine's išpuoliai prieš katalikybę irgi yra satyriški. Visa tai nekalta, palyginti su prieš protestantišką profanų moralę nukreipta kritika. Kokios geraširdiškos atrodo Diderot kandybės, palyginti su ta krikščionybės kritika, kurią praktikavo liuteronų kunigo sūnus Friedrichas Nietzsche! Tarp katalikiško ir protestantiško germaniškojo švietimo yra nemažas lygmens ir higieninis skirtumas. Vienokie ar kitokie religiniai katalikybės nesklandumai paprastai siejami su dvasininkais. Protestantiškuose kraštuose moralės kritika visada reiškia ištisų visuomenių ir klasių savidemaskavimą. Todėl šiuose kraštuose, ypač Šiaurės Vokietijoje ir Šiaurės Amerikoje, moralinis švietimas neįsivaizduojamas be socialmazochistinių komponentų. Beje, antroji jo terpė yra emancipuotas judaizmas (Marxas, Heine, Freudas,



Simplicitas (naivumas) nugali *Fraus* (klastą). Strasbūro katedra, 45 langas, 7 stiklas.

Adorno ir kt.), kuris, kad ir kaip glaudžiai asimiliavęsis su pilietine visuomene, išlaiko truputį atsiskyrėlišką, į kritiką linkusį požiūrį (tai gerai išaiškino Hannah Arendt)

Moralės kritika iš esmės vadovaujasi trejopa strategija: antro taisyklių lygmens atskleidimo (dviguba moralė); esamybės ir regimybės sukeitimo; apsiribojimo primityviu realistiniu motyvu.

Atskleisti *antrą taisyklių lygmenį* yra paprasčiausia, nes tai paremta paprastu stebėjimu. Jėzus: „Jūs pažinsit juos iš jų vaisių". Gyvenime viską lemia išbandymas. Švietimas nedaro nieko kito, tik klausosi tų, kuriuos spėja esant vilkais drabužinėje, o jie ten užsimeta ir nusimeta avies kailius. Pačiam tereikia tik pasislėpti už užuolai-

dos arba po lova ir žiūrėti, kas darosi, kai numanomi vilkai susieina krūvon. Čia ypač svarbus seksualinis demaskavimas: kunigas, kuriam tenka slėptis nuo namo sugrįžusio vyro miegamojo spintoje; geras šeimos tėvas, tamsioje gatvėje įsėlinantis į namą su raudonu žibintu; ministras pirmininkas, palikęs akinius bordelyje... „Ar galima rasti vynuogių tarp dyglių arba figų tarp dagių?". Ši literatūra „in flagranti" galėtų būti pavadinta taip, kaip viena garsiausių „pornografinių" XVIII amžiaus knygų – Mirabeau „Pakelta užuolaida". Kritika čia dar neatitrūkusi nuo jutiminio, satyrinio pagrindo.

Pats moralės dvilypumas ilgą laiką buvo laikomas moraliniu reiškiniu, skandalu. Tiktai ciniškas pasaulietiškumas buvo toks blaiviai realistiškas, kad dėl to galėjo vien trūktelėti pečiais ir pasižiūrėti grynai kaip į paprastą faktą. Aukštuomenės žmogus moralinį pasaulį suvokia kaip sudarytą iš dviejų pasaulių; jame, matyt, yra praktiškų vyrų pasaulis (vyrų, kurie pakankamai stiprūs, kad susiteptų rankas politikoje, bet patys liktų švarūs; o jeigu jau taip, tai ką padarysi) ir kitas pasaulis – jaunimo, kvailių, moterų ir gražių sielų, kurioms labai reikia „tyrumo". Tai galima pavadinti sielų darbiniu pasidalijimu arba pasaulio bjaurumu; aukštuomenės suvokimas sugeba įkalkuliuoti abu.

Sukeisdama vietomis *esamybę ir regimybę*, kritika pirmiausia atskiria fasadą nuo vidaus, kad paskui tą vidų atakuotų kaip tikrąją išorę. Labiausiai puolami tiek gerieji, tiek blogieji krikščioniškosios moralės nervų taškai – užuojautos etika ir altruizmas (artimo meilės priesakas). Švietimas čia vėl nori įtarumu pranokti apgaulę, jis net neigia (ir ne be pagrindo) tobulos apgaulės galimybę, jei žmogus protingas: „Meluojama burna, bet tuo metu nutaisyta mina pasako tiesą." (Nietzsche, *Werke in zwei Bänden*, München[4], 1978, Bd. 2, S. 73.). „Vidus" nelieka neatskleistas. „Psichologas" (Nietzsche's tipo) pro rodomą užuojautą įžvelgia prasišviečiant savigailą ir neapykantą; pro kiekvieną altruizmą prasikiša egoizmas. Šiais pastebėjimais rūmų epochos psichologija lenkė buržuazinį mąstymą. Jau La Rochefoucauld parodė visas draugiškumo ir moralumo savimeilės *(amour-propre)* kaukes. Remdamasis juo, Nietzsche davė pradžią brandžiai krikščionybės kritikai, t. y. visiškai apnuoginančiai faktus kritikai. Kuo tuštesnės atrodė altruistinės



Falsitas (apgaulė). Ferd. Dietzas. Netoli Bambergo esančios Zėhofo pilies parko figūros pradinis modelis.

pasakos kapitalistinėje visuomenėje, kurioje vis labiau įsigalėjo pelno siekimas ir utilitarizmas, tuo mažiau pastangų reikėjo kritinei natūralistinei minčiai, aiškinančiai, kad kiekvienam savi marškiniai arčiausia kūno. Bet Schilleris sako: doras žmogus apie save galvoja paskiausia („Vilhelmas Telis"). Nietzsche'i Schillerio idealizmas atrodo nesąmonė; jis be gailesčio vadina jį „Zekingeno moralės trimitininku". Natūralistui atrodo, kad kiekvienas geras ar blogas žmogus pirmiausia ir paskiausia galvoja apie save. Todėl kiekvienas bandymas „pirmiausia" galvoti apie kitus pasmerktas žlugti, nes mąstymas negali būti niekur kitur, tik „aš" viduje. Neigti pirminę savęs meilę – vadinasi, iškreipti santykius; dėl šios superklastotės, šio pamatinio melo Nietzsche labai priekaištavo krikščionybei. Buržuazinė moralė nori atrodyti altruistinė, nors visas buržuazinis mąstymas nuo seno paremtas tiek teoriniu, tiek ekonominiu egocentrizmu.

Nietzsche's kritika reaguoja (nepaisant šeimyninio „nuodijimo Dievu") į morališkai slogią XIX amžiaus pabaigos atmosferą, kai tarptautinis imperializmas, apsisiautęs idealizmo ir sukriošusios krikščionybės skraiste, bandė pajungti likusį pasaulį. Daugybė to meto žmonių, laukusių „moralinio apsivalymo", slapta troško Pasaulinio karo (1914–1918). Pernelyg troškūs buvo pasidarę sukrikščionintojo imperializmo išganingieji melai.* Imperialistų susidomėjimo Nietzsche moralinis pagrindas – atsipalaidavimo cinizmas; tik jis lemia nuolatinį subtilios filosofijos ir brutalios politikos vyksmą. Prisipažinimai – vienas būdingiausių moderniosios sąmonės gestų, sąmonės, bandančios nusikratyti bet kokios moralės egzistencinių dviprasmybių.

Trečioji strategija baigia demaskavimą pirminio motyvo atradimu. Prancūzų moralistai vadina jį savimeile *(amour-propre)*, Nietzsche – valia valdyti; jeigu marksizmas kalbėtų psichologijos kalba (tiesa, pagal savo logiką jis negali to daryti), tai pirminiu motyvu vadintų pelno siekimą; tačiau jo argumentai apsichologiški; pelno siekimui galop uždedama „charakterinė kaukė": kapitalistas, kaip individas, gali būti ir labai godus, ir labai dosnus. Psichoanalizė, išaugusi Nietzsche's ir neoromantikos klimate, savo ruožtu susiduria su paskutiniais motyvais, kurie visai neturi nieko altruistiška ir idealistiška. Joje svarbus dialektinis instinktų teorijos momentas; ši teorija remiasi dvilype instinktų prigimtimi – *„aš" instinktų ir seksualinių instinktų*, vėlesnis jos variantas – gyvenimo ir mirties instinktų. Moralės demaskavimai darė sprogusios bombos įspūdį, kai tai nebebuvo vieno privataus asmens kritika kito privataus asmens atžvilgiu (arba kaip išpažintinio pobūdžio prisipažinimas). Nuo XVIII amžiaus švietėjai, kaip „tikrosios moralės" partijos veikėjai, ėmė domėtis *viešpataujančiųjų morale.* Moralės kritika čia pasižymėjo politiniu aštrumu. Atsirado gausi puolanti tironus ir atskleidžianti korupciją literatūra. Schillerio „Plėšikai" ir Lessingo „Emilija Galoti" yra žymiausi šio pobūdžio literatūros kūriniai.

Buržuazinis moralumas ėmė politiškai kaltinti subtilų aristokratų amoralumą. Buržuazinė moralistinė literatūra iš esmės jau yra

* Kaip dabartinis rimtas cinizmas galėtų žiūrėti į taikingą ginklavimosi politiką, norint išvengti Trečiojo pasaulinio karo, užsiminta vienoje penktojo įžanginio apmąstymo vietoje.

cinizmo kritika; ji aprašo sąmonės būsenas, kai nepadorumas būna refleksyvus. Tačiau buržuazinis mąstymas pernelyg naiviai tikisi, jog politinę valdžią būtų galima pajungti moralinėms sąvokoms. Jis nenumato, kad vieną dieną, buržuazijai įsitvirtinus valdžioje, pats atsidurtų tokioje dvilypėje padėtyje. Jam dar neaišku, kad nuo moralinio piktinimosi iki rimtos veidmainystės – tiktai vienas žingsnis. Heinrichas Heine veltui kovojo su buku suburžuazėjusio švietimo moralizmu. Vokiečių publika nebesuprato jo satyrinio kinikų pobūdžio protesto.

Vokiečių švietimui būdinga tai, kad jis, veikiamas smulkiaburžuazinio protestantizmo, retai tebuvo įžūlus. Ten, kur nesukildavo visuomenė, savo padarydavo teismai, užsiimantys cenzūra. Tiktai XX amžiuje įžūlumas – socialinis psichologinis agresyvaus švietimo (kuris nesiklausia valdžios, ar yra pageidaujamas) pagrindas – susiranda subkultūrines nišas kabaretuose, bohemos aplinkoje. Niekingai žlugo jo sąjunga su pagrindine visuomenės opozicijos jėga – darbininkų judėjimu. Mat čia politinė valdančiųjų moralės kritika virto kažkuo sunkiai atskiriamu nuo buržuazinės miesčioniškos moralės.

Darbininkų judėjimas vargu ar kada analizavo save moraliniu kritiniu požiūriu. Iš pradžių jo reikalavimai buvo tokie suprantami, kad tiktai politinė reakcija galėjo būti suinteresuota kažką „už to" įžvelgti. Visa moralinė pavydo ir socialinės neapykantos sritis iš tiesų greičiau buvo susijusi su antisocialistinių idėjų (nuo Nietzsche's iki Schoecko) inspiruotu mąstymu. Tačiau po reliatyvios istorinės darbininkų judėjimo sėkmės ankstesnis šio mąstymo patikimumas ištirpo. Jau seniai jis irgi pasidarė dvilypis. Tačiau tiek Vakarų „socialiniai partneriai", tiek valstybinė valdžia Rytuose nenori nė girdėti apie nieką kitą, tik apie grynai politinę „valią valdyti". Tuo pagrįstas jų moralinis silpnumas. Juk marksizmas kiek įmanydamas koneveikė Nietzsche's ir gilumines psichologijos idėjas; susidūrus su žmonėmis iš Rytų valdžios institucijų matyti, koks keistas priešpsichologinis jų mentalitetas, tarsi nebūtų buvę Dostojevskio ir Tolstojaus – dviejų didžiausių šių laikų psichologų rusų. Jėgos valstybei reikia aklų subjektų; ji daro viską, ką gali, kad neleistų veikti seniai pasiruošusioms refleksinėms mąstymo galioms.

6. Aiškumo kritika

Tokiu pavadinimu nagrinėsime *pasąmonės atradimą;* reikia parodyti, kad jis yra natūrali naujųjų laikų švietimo proceso pasekmė. Beveik reakcingas XX amžiaus mitas yra šlovinti Sigmundą Freudą kaip „pasąmonės atradėją".* Freudo legenda ne tik iškreipia istorinę tikrovę, bet ir be pagrindo teigia švietimo istorijoje esant absurdišką ir nepaaiškinamą asimetriją ir vėlavimą tiriant pasąmonę. Kaip galėjo švietimas kritiškai ir empiriškai tyrinėti sąmonę, nesusidurdamas su jos „kita puse"?

Tikrasis pasąmonės atradimas ir net sistemingos pažinties su ja pradžia sutampa (norėčiau pasakyti, kad tai savaime suprantama) su klasikiniu Šviečiamuoju amžiumi. Henry F. Ellenbergeris rašo, kad metodiškai kontroliuojamų susidūrimų su pasąmone pradžia yra paskutinis XVIII amžiaus trečdalis. Tada tamsuolių įkaitintoje atmosferoje (Cagliostro ir kiti) pradėti sisteminiai gydomosios sugestijos eksperimentai. Pirmasis *praktinis* atradimas buvo Franzo Antono Mesmerio „gyvulinis magnetizmas", nors Mesmerio „fluidų" *teorija* amžininkų ir vėliau gyvenusiųjų buvo laikoma nesėkme. Tikroji švietėjiškosios giluminės psichologijos gimimo data yra 1784 metai, t. y. treji metai po Kanto „Grynojo proto kritikos"; tada vienas prancūzų aristokratas atrado vadinamojo magnetinio miego fenomeną, kurį XIX amžiuje imta vadinti hipnoze. Markizas de Puységuras, Strasbūro artilerijos karininkas ir Mesmerio mokinys, didelio dvaro Biuzansi kaime netoli Suasono savininkas, per vieną filantropinį gydymo seansą pastebėjo, kad jo pacientas valstietis neįprastai elgiasi, panašiai kaip lunatikas; todėl tas reiškinys buvo pavadintas „dirbtiniu somnambulizmu". Tai buvo gilaus miego būsena, kurią išgyvendami pacientai, kad ir kaip keista, demonstravo ypatingą aiškiaregystę ir iškalbą, toli pralenkiančią tai, ką tie asmenys gebėjo parodyti būdami neužmigdyti. Čia ypač svarbus buvo atradimas, kad užhipnotizuoti asmenys pasirodė esą „savo pačių gydytojai", gebantys aiškiai ir tiksliai nurodyti ligą sukė-

* Freudą, kaip kinizmo teorijos protagonistą, aprašysiu skyriaus „Fenomenologinis aspektas" 6-ame poskyryje („Žinojimo cinizmas"). Dar plg. to skyriaus 3-ą poskyrį „Seksualinis cinizmas".



Les effets du magnétisme (...) animal („Gyvulinio magnetizmo" poveikis). Pudelis Mesmeris Paryžiaus publikai ir jos šunims sukelia konvulsijas. „Mesmeromaniją" išjuokianti karikatūra, apie 1780–1785 m.

lusius veiksnius, apie kuriuos, būdami normalios būsenos, niekada nebūtų galėję nieko pasakyti. Jie atskleisdavo savo „patogenines paslaptis", įvardydavo slaptas negalių šaknis, patys patarinėjo, kaip tas negalias gydyti, ir neretai demonstruodavo puikius charakterio bruožus, kurių „paviršiuje" visai nebuvo matyti.

Šis metodas turėjo vieną didelį trūkumą, dėl kurio vėlesnis švietimas šį daugiau kaip šimtmetį trukusį „epizodą" buvo linkęs pamiršti: pacientai po to visiškai neprisimindavo, ką buvo patyrę. Dėl „pohipnozinės amnezijos" (taip vėliau imta vadinti tą būseną) vien tiktai nuo magnetizuotojo valios priklausė, ar jie turės kokią naudą iš savo iškylų į pasąmonę. Jie privalėjo dar miegodami paklusti magnetizuotojui, kuris per seansą įgytas žinias apie paciento problemas paversdavo hipnozinėmis nuorodomis; šios turėjo nesąmoningai veikti paciento labui. Apie tokį visiškai autoritetu ir pasitikėjimu paremtą metodą vėlesnis švietimas, žinoma, nenorėjo nieko girdėti. Psichologiškai švietimas juk visuomet reiškia žingsnį pirmyn į didesnį nepatiklumą – į tokį „aš", kuris orientuotas į tikrovės kontrolę ir savęs įtvirtinimą. Freudo metodika tam tikra prasme yra bandymas vengti hipnozės ir vis dėlto palikti atvirą kelią į pasąmonę. Reikia pasvarstyti, ar Freudo metode nėra iš nepatiklumo kilusio triuko: naiviai ir kartu apgalvotai jis remiasi „palikuonimis" ir „reprezentantais" pasąmonės, kuri paprastai yra laikoma uždara. Ar tas uždarumas nėra nepatiklumo rezultatas – tegu į tai lieka neatsakyta.

Jau Puységuras, panašiai kaip Mesmeris, žinojo, kad hipnotiškai gydant svarbiausias veiksnys yra jo asmenybė – tiksliau tariant, intymusis ryšys, susidaręs tarp jo ir paciento. Šis „raportas" – naujesne terminija: „perkėlimas" – buvo metodiškos ir sėkmingos giluminės psichologijos praktikos mediumas. Iki XIX amžiaus vidurio šis būdas buvo nuolat tobulinamas ir įtikinamomis formomis taikomas praktikoje. Schopenhaueris yra sakęs, kad šis atradimas buvo ko gero svarbiausias visoje žmonių sąmonės istorijoje, nors kol kas jis protui užmena daugiau mįslių, negu duoda atsakymų. Iš tiesų čia įvyko proveržis į sekuliarizuotą giluminę psichologiją, kurios moksliniai duomenys labai skyrėsi nuo religinio ir pastoralinio sielos mokslo (beje, pastarojo psichologinę kompetenciją nesakralinis požiūris į pasąmonę patvirtino). Pasąmonės atskleidimas paliečia tą sritį, kurioje susilieja senosios ezoterikos kontraintuicija su specifinio modernaus, savaip iš principo kontraintuityvaus mokslo struktūra; ir viena, ir kita, žinoma, vis tiek turi ieškoti kontakto su „tiesiogine patirtimi".

Visa tai sako: ne vėliau kaip nuo XVIII amžiaus pabaigos žmogaus savivokos skaidrumo iliuzija buvo sistemiškai griaunama. Somnambulizmo reiškiniai teikia provokuojančių įrodymų, kad sąmonė ne viską apie save žino. Magnetiniai reiškiniai – tai ta žinojimo sritis, kuri neprieinama paviršinei sąmonei. Senoji „racionalioji psichologija" ir atminties sugebėjimų teorija su tuo jau nesusidoroja. Švietimui plėtojantis, žmonės vis labiau painiojasi, negalėdami įminti mįslės apie tai, kad „tenai dar kažkas yra". Tai tarytum koks vidinis nykštukas, kurio negalima nutverti. Jis seka sąmonę kaip koks šešėlis arba kaip antrininkas, kuris niekuomet nesirodo pirmajam „aš". Tas antrininkas be perstojo seka žmogaus „aš", nepasisakydamas savo vardo. Jo emocinis pasireiškimas yra klaikuma ir beprotybės baimė – dvi temos, kurios ne vien romantikus domino.

Iš pradžių giluminei psichologijai hipnozė buvo karališkas kelias į pasąmonę. Susidūrę su šiais fenomenais XIX amžiaus švietėjai padarė didžiausią klaidą. Jie nesuprato reakcingųjų aristokratinių religinių būrelių gyvo domėjimosi nesuvokiamais fenomenais ir palaikė visa tai tiktai antišvietėjišku fokusu. Mesmerizmas ir hipnozė iš tiesų greitai prasmego spiritistiniame pogrindyje ir galop

atsidūrė turguje ir varjetė, kur reikia blefo. Švietimo veikėjams dar ilgai neužteko proto suvokti, kad čia kažko iš tiesų esama, jeigu antišvietėjai taip labai domisi. Vėlesnis religinis spiritizmas ir turgaus okultizmas iš tiesų virto antišvietimu, bet vien todėl, kad jie tušavo realistinę dalykų esmę: atminties sugebėjimų skverbimąsi į pasąmonės struktūrą, nuo suvoktos patirties į nesuvoktą „jausmų gramatiką".

Buržuazinę pozityvistinę švietimo frakciją seniai gąsdino nenusakomi, viską griaunantys naujosios pasąmonės kategorijos dydžiai. Ir tai vertė civilizaciją atsitokėti, o tai negalėjo patikti tiems, kurie laikė save civilizacijos reprezentantais. Jeigu kiekvienas „aš" yra pagraužtas pasąmonės, tai galas savimi besigėrinčiai sąmonei, kuri tarėsi save pažįstanti ir dėl to vertinanti. „Pasąmonė palietė *visų* visuomenės klasių kultūrinį narcisizmą. Jai atsiradus ligtolinė sąmonės filosofija neteko pagrindo. Nuo tada žodis „naivumas" įgijo naują, visiškai skirtingą reikšmę.

Kažką panašaus, matyt, norėjo pasakyti Freudas savo dažnai cituojamu aforizmu apie „tris įžeidimus", kuriuos patyrė žmogaus savimeilė dėl naujųjų laikų mokslo tyrimų. Tie „įžeidimai" – tai Koperniko revoliucija, paneigusi, kad Žemė yra visatos centre; Darwino evoliucijos teorija, įjungusi žmogų į gyvulių rūšių grandinę ir padariusi jį beždžionių gimine; ir galop psichoanalizė, pavertusi šukėmis naivią nuomonę, kad kiekvienas „aš" save pažįsta geriausiai, nes yra arčiausiai savęs. Nuo šiol buvo sakoma, kad kiekvienas „aš" yra toliausiai nuo savęs. Tarp racionalumo ir sąmonės plyti didžiulė iracionalumo ir pasąmonės programavimų erdvė, kuri nuolat apgaulingai terpiasi į sąmoningą kalbą ir veiksmus. Perdėm ironiška yra Freudo „racionalizavimo" sąvoka: *ratio* dabar vadinami visi svarstymai ir pseudopagrindimai, kuriais sąmonė permala savo apsigaudinėjimus. Racionalumas čia yra asmeninio ir kolektyvinio iracionalumo skraistė.

Tolesni dalykai, ypač giluminės psichologijos atliekamų hipnozės pamatų tyrimų pakeitimas sapnų aiškinimu ir vėlesnė giluminės psichologijos mokyklų įvairovė, šiandien laikomi plačiai žinomais. Freudas sapną laikė savo *via regia* į pasąmonę. Tuo pagrindu jis sukūrė savo „skaitymo techniką", kuri vėliau pasitvirtino ir daugelyje kitų sričių – neurotinių simptomų, seksualinių sutrikimų,

meninių laimėjimų. Ir tokie reiškiniai kaip humoras ir sąmojis, partnerio pasirinkimas, avarijos, nelaimingi atsitikimai dabar rikiuojasi nuo pasąmonės priklausančia tvarka. Taigi šios dinamiškos interpretacijos apima daug dalykų nuo psichikos patologijos iki kasdienių kultūros fenomenų, ir tai rodo visą kritikos plotį. Pažeistas aiškumas turi pakęsti, kad dabar už įvairių sąmonės faktų bus atrandamos pasąmonės dinaminės veiklos taisyklės, kurios turi įtakos tų faktų pobūdžiui. Miesčioniškasis (ir proletarinis) idealizmas su kartėliu pastebėjo, kad psichoanalizė bandė „kėsintis" į menininko sielą ir meno kūrinį. Aiškinimas, kad Goethe's lyrikoje būta painios ryšio su motina psichodinamikos, idealizmui buvo baisesnis už bolševizmą; patys bolševikai visada, kai buvo kėsinamasi į jų sąmonės fasadą, manė tai esant tik paskutinį miesčioniškojo dekadanso šūkį.

Tai rodo įnirtingą sąmonės aiškumo gynimą, t.y. buvo ginama pretenzija į tai, kad „aš" save pažįsta geriausiai ir yra visų savo proto raiškos taisyklių valdovas. Mat egzistencialiai susivokus ir pažinus savo pasąmonę, gali ne tik įtrūkti seksualinio išstūmimo bei traumų randai, bet ir (toliau save pažįstant) vis ilgėti vidiniai „šešėliai"; gali būti peržiūrėtas visas egzistencinis santykis su „negatyvumu", loginiu, politiniu ir emociniu skausmu ir iškilti negatyvusis „aš", jo žaizdos, destruktyvumas, bjaurumas. „Aš" laukia didžiai nemalonus pripažinimas fakto, kad esama ir to, ko jis visiškai netiki esant. Kuo tradiciškesnė jo sąmonė, tuo labiau jis nenorės žiūrėti į tą veidrodį. Taigi dinaminei psichologijai priešinasi visų pirma tie, kurie mano, kad „analizuodami" jie kažką praras. Tokie garsiausiai šaukia, kad jiems „to visai nereikia".

Vakarų civilizacijos šalyse labai paplitusi yra psichoanalitinė skaitymo technika, pvz., JAV ji jau keli dešimtmečiai yra virtusi labai trivialiu žaidimu; žaidimą laimi tas, kuris savo ir kitų gyvenimo kasdieniuose reiškiniuose įžvelgia daugiausia analitinių užkulisinių minčių ir slaptų neurotinių reikšmių. Tokia sportu paversta chroniška savęs ir kitų analizė turi mažiausiai du trūkumus: pirma, tai baisus psichoanalizės suintelektualinimas, dėl kurio ji tapo jausmų šaltumo ir simptominio racionalizmo priebėga (racionalizmui psichoanalizė pasirodė esanti tinkama priemonė pasilikti nepakitus, vaizduojant, kad esi jau kitoks); antra, infantilumo ny-

kimas, nes nuolatinis ryšys su aktualijomis tam teikia rafinuotą paspirtį. Nėra jokios garantijos, kad „dialektika" veikia pozityviai ir kad bet kurią regresiją išlygina atitinkama progresija. Alleno Woody miesto neurotikas, atrodo, dar palyginti lengvai išsisuko. Žinoma, psichoanalizė nėra *a priori* liga (kaip piktai pastebėjo Karlas Krausas), kurią ji pati dedasi gydanti, bet lengvai gali ja tapti, nes visą laiką linkusi nepakankamai įvertinti neurozę, kuri mieliau žiūri į veidrodį, negu apsisprendžia būti čia.

Psichoanalizė jokiu būdu ne visur sutinka sergančių individų, kurie bet kokia kaina nori būti pagydyti. Kai kurių individų ligos virsta labai komplikuota savęs įtvirtinimo dinamika. Ši dinamika siejasi su pagalbos dvilypumu – pagalba dažnai tik tada būna efektyvi, kai iš dalies tarsi paremia ligą, kurią dedasi gydanti. Čia prasideda painūs abiejų pusių triukai, ir dažnai būna neaišku, kas ką sugavo – žvejys žuvį ar atvirkščiai.

Pasąmonės, tiksliau „pasąmonės struktūros" kategorija, matyt, yra geriausias mūsų amžiaus humanitarinių mokslų loginis darinys. Ši refleksijos sąvoka daugiausia padėjo tirti žmogaus ir jo civilizacijos pamatus. Be jos būtų neįsivaizduojama tiek šių laikų antropologija, tiek struktūrinė mitologija, tiek modernioji gramatikos teorija, tiek elgesio psichologija ir žmogaus biogramų teorija. Atsižvelgdami į pasąmoninius žmonijos kultūros, socialinio bei individualaus elgesio reguliavimo mechanizmus, humanitariniai mokslai pradeda neregėtą refleksyvų puolimą prieš viską, kas žmonių gyvenime yra „miglotas programavimas", o ne sąmoningas elgesys.

Čia įvyksta didžiausias žmogaus sąmonės istorijoje refleksijos aptemimas, nors kai kurie tyrėjai ir linkę pabrėžti pasąmonės struktūrų invariantiškumą ir nekintamumą. Bet koks suvokimas, bet kokia refleksija atsitrenkia (tegu ir nelabai smarkiai) į „pasąmonės uolą". Ir tik sąmonės šviesoje gali išryškėti, kur švietimas yra permainų mokykla ir kur jis parodo supratingumą ir leidžia vykti tam, kas neišvengiama.

Ankstyvoji švietėjiška XVIII amžiaus gilumine psichologija, vėlesnės dinaminės psichologijos mokyklos ir visos kitos sistemos, aiškinusios žmogaus pasąmonės struktūras, parengė tokį didžiulį refleksijos potencialą, kad ilgai truks, kol bus suvokta, kaip keičia-

si žmonių visuomenės, kai jos ima gyventi su tokiomis atspindžio jėgomis. Visos tos disciplinos sukūrė tokį metodinį savęs pažinimo tinklą, kokio turbūt neįstengė sukurti net pasaulinės religijos, išskyrus tas didžiąsias, meditatyvines, paremtas mokymusi pažinti save metareligiškumo mokyklas (dzenbudizmą, sufizmą, tantrą, jogą), kurios šiandien artėja prie refleksyviosios psichologijos. Tiktai klausimas, ar aukščiausioms politinės valdžios jėgoms ir išstūmimo bei skaldymo jėgoms bendrai ir atskirai pavyks sutramdyti jau pusiau iš miego pažadintas sąmoningo gyvenimo jėgas. Neokonservatyvizmas jau seniai mato artėjantį pavojų represyviosioms valstybių jėgoms ir kapitalams; jis jaučia, kad išmušė sąmonių valanda. Jų jėga, kad žmonės jaučia ne vien realią karo ir krizių baimę, bet ir „laisvės baimę" (Erichas Frommas) – savęs ir savo galimybių baimę. Ši baimė verčia klausyti piktų „mielojo aš" skundų (Hansas Maieris) ir egoizmo „savireguliacijos" (Jonas Paulius II lankymosi Vokietijoje metu, ypač per pamokslą Altetinge).

7. Natūralios regimybės kritika

Bet kuri demaskuojamoji kritika žino esanti intymiai susijusi su tuo, kas „iš tiesų darosi" nematomoje sferoje. Žmogaus sąmonė visur gundoma klysti ir tenkintis vien regimybe. Todėl švietimui visuomet svarbus antras žvilgsnis, kuris lemia tada, kai jau įveiktas pirmas įspūdis. Jeigu viskas būtų taip, kaip iš pirmo žvilgsnio atrodo, tai nereikėtų jokio tyrimo ir mokslo. Nereikėtų nieko ieškoti, knisti, bandyti. Mokslo ir švietimo santykis su realybe detektyvinis. Įtampa tarp to, ko ieškoma, ir to, kas yra, ypač išauga tada, kai tai liečia žmogaus ir visuomenės fenomenus. Mat čia viskas, kas „duota", kartu tam tikra prasme yra tik „tariama" ir nenatūralu. Žmogaus gyvenimas jau aprioriškai yra natūraliai dirbtinis ir dirbtinai natūralus (Plessneris). Ši išvada yra šviečėjiškos kultūrinės refleksijos žygdarbis. Ja teigiama, kad žmogus, koks jis yra, gyvena „nenatūraliai". Viską, ką yra turėjęs natūralaus, jis „prarado", nes civilizacija tai „iškreipė" ir „performavo". Žmogus niekada nėra „savo esybės viduje", o stovi šalia savęs kaip kitas, tas, koks jis „iš tiesų" buvo arba gali būti. Šios išvados

šiandien priklauso filosofinei antropologijai. Jos jau morališkai neutralizuotos ir paverstos struktūriniais požiūriais. Tačiau iš pradžių, tik padarius šį atradimą, mintis apie nenatūralumą turėjo didžiulę moralinę galią. Jos sprogstamoji jėga buvo labai didelė, nes tikėjimas „gera gamta" prieš tai atrodė esąs nepajudinamas. „Gamta, gamta!" – tai buvo vienas iš buržuazinės visuomenės šūkių, kylant prieš aristokratus.

Šia mintimi apie nenatūralumą pagrįsta ir Rousseau visuomenės žmogaus kritika. Ši mintis turi kritinę negatyvią ir utopinę pozityvią prasmę; galima pasakyti ir taip: tai destruktyvi politika ir konstruktyvi pedagogika. Rousseau diagnozuoja, kad XVIII amžiaus visuomenė totališkai išsigimusi, o žmogus visiškai nutolęs nuo „gamtos". Tradicijos iškreipė viską, kas spontaniška, bet kokį naivumą pakeitė rafinuotumas, nuoširdumą persmelkė fasadiškumas ir t.t. Rousseau požiūris į tuos dalykus toks negailestingas, koks tik begali būti įskaudinto miesčionio požiūris, kuriuo tas miesčionis nori paskelbti savo teises į gyvenimą aristokratiškoje dirbtinėje socialinėje aplinkoje. *Ancien régime* visuomenės spektaklis kasdien darėsi vis aiškesnis ir absurdiškesnis. Pačios aristokratijos ironiją aristokratinės gyvenimo formos atžvilgiu atitiko buržuazinėje kultūroje reiškęsis bjaurėjimasis to gyvenimo nenatūraliu uždarumu. Iš čia kilo didžiulis amžininkų pritarimas Rousseau kritikai. Socialinio nenatūralumo aprašymas ne tik atitiko kylančios buržuazijos elementarų socialinį jausmą, bet ir jautresniųjų inteligentiškų aristokratų suvokimą, kad ši kritika iš esmės teisingai juos pavaizdavo. Čia pasireiškia universalusis „jautrios kritikos" dėsnis, pagal kurį ją prisiima tie, kurių ji beveik neliečia, tuo tarpu svarbiausi kaltininkai tarytum žvelgia į apmūsojusį veidrodį ir nieko jame nemato. Inteligentiškų aristokratų pritarimas Rousseau kritikai buvo svarbus jų filantropinės veiklos fermentas; šia veikla jie stengėsi numaldyti sąžinės graužimą, kad naudojasi tokia padėtimi. Pirmoji racionali gilumine psichologija, kaip jau esame užsiminę, buvo aristokratinio rusoizmo atžala; tai, kas paaiškėjo iš jos gydymo metodikos, be kita ko, galėjo būti suprantama kaip vidinės „gamtos gydomosios galios" įrodymas. Į galimas pasąmonės destruktyvumo apraiškas ir „tamsiąją gamtos pusę" atkreipė dėmesį tik po to atėjusi romantikų karta; jie interpretavo tuos da-

lykus vis konservatyviau ir pesimistiškiau (plg. E. T. A. Hoffmanną, Eichendorffą ir daugelį kitų).

Iš šios analizės tiesiogiai kyla politinė pozicija: natūralumo vardu prieš prievartos sistemą, su miesčioniškai dora širdimi prieš aristokratų rafinuotą melagingumą, su visuomenės laisvos sutarties idėja prieš senus feodalinius prievartos santykius. Buvo norima, kad naujojoje visuomenėje žmonės vienas kito labui susitartų taikiai gyventi ir uoliai dirbti, kad vadovautųsi gamtos dėsniais ir simpatija. Kad ir kaip darniai ir maloniai tai skambėjo, kai kurie *ancien régime* šalininkai buvo pakankamai jautrūs ir šioje programoje įžvelgė pragaro sukilimą. Konservatoriai su pasibaisėjimu ir pasitenkinimu stebėjo, kaip Prancūzijos revoliucija išsigimsta į terorą ir karą. Tai labai stipriai parėmė konservatyvaus žmogaus įvaizdį. Konservatoriams atrodė, kad atpalaiduota žmogaus prigimtis čia ir dabar neverta optimizmo ir būti gražiai vaizduojama. Konservatyvusis mąstymas čia dedasi pozityvistiniu. Iš pradžių nepasidomėjęs sąsajomis, jis fiksuoja faktą, kad žmonės dažnai elgiasi gana egoistiškai, obstruktyviai, savanaudiškai, neprotingai ir priešingai negu reikėtų visų labui. Todėl konservatyvizmui visada buvo ir yra labai svarbu nusikalstamumas; „vienašališkas mąstymas" laiko tai nenuginčijamu įrodymu, jog į žmones reikia žiūrėti pesimistiškai, ir todėl reikalinga autoritarinė, griežta, disciplinuojanti politika. Pagal šį požiūrį žmonės jau iš prigimties gali būti nusikaltėliai, kvailiai, niurzgliai, egoistai, maištininkai – lygiai kaip gamtoje yra medžių, karvių, žvaigždžių, o visuomenėje karalių, įstatymų. Krikščioniškoji prigimtinės nuodėmės koncepcija čia sutampa su konservatyviuoju pesimistiniu gamtos suvokimu. Žmogus, jų manymu, ydingas vien dėl to, kad jį pagimdė moteris.

Rousseau filosofija visa tai iš anksto numato. Pagal ją pesimizmui reikia užbėgti už akių, nurodant, koks žmogus *bus*, kas jis socialiai yra. Faktas, kad yra piktų, godžių, neprotingų ir pan. žmonių, nieko nesako apie jų esmę. Čia Rousseau filosofijoje atsiranda galbūt svarbiausia moralinio politinio švietimo loginė figūra – nekaltos aukos teorija.

Politinio pesimizmo iškelti tipai – nusikaltėliai, pamišėliai, asocialai, vienu žodžiu, nesubrendę žmonės – ne iš prigimties yra tokie kaip dabar, o tokius juos padarė visuomenė. Jie niekada, sako-

ma, neturėjo galimybės būti tokie, kokie yra pagal prigimtį – į tą vietą, kurioje dabar yra, juos pastatė vargas, prievarta ir nežinojimas. Jie yra *visuomenės aukos.*

Toks atkirtis politiniam pesimizmui dėl žmogaus prigimties pradžioje yra įtikinamas. Jis yra dialektinis ir tuo lenkia pozityvistinį mąstymą. Jis traktuoja moralines būsenas ir kokybes kaip procesus. „Nėra" brutalių žmonių, o tik jų brutalinimas; „nėra" nusikalstamumo, o tik kriminalizavimas; „nėra" kvailumo, o tik kvailinimas; „nėra" egoizmo, o tik egoizmo ugdymas; „nėra" nesubrendusių žmonių, o tik globos aukos. Ką politinis pozityvizmas laiko prigimtimi, iš tiesų tėra gamtos klastotė – žmogiškojo šanso uzurpavimas.

Rousseau žino du padėjėjus, kurie iliustruoja jo požiūrį, dvi žmogiškųjų būtybių grupes, gyvenančias prieš civilizaciją, taigi prieš išsigimimo laikotarpį – kilnius laukinius ir vaikus. Į laukinio ir vaiko figūras sukoncentruotos dvi didžiausios šviečiamosios literatūros aistros – etnografija ir pedagogika; čia ir dabar niekas nepasikeitė. Ši dvejopa aistra virto dviem šakotomis literatūros rūšimis: viena jų – egzotinė kelionių literatūra ir vėlesnė etnologija, antra – auklėjamasis romanas ir pedagogų bei tėvų literatūra. Primityvios tautos, apie kurias pasakojo Europos jūrininkai nuo Kolumbo iki Bougainvillio ir kapitono Cooko, pateikia pamažu vis labiau politizuotam švietimui labai geidžiamą įrodymą, kad galima gyventi ir kitaip – taikiai, protingai, humaniškai, aistringai, be aukštuomenės, be karo, be išnaudojimo, be perukų, be *lettres de cachet.* Kilnūs Pietų jūrų laukiniai, nelyginant tie Archimedo atramos taškai, leidžia lengvai nukelti nuo vyrių Europos visuomeninių santvarkų pretenzijas apie tai, kad jos duotos Dievo ir todėl yra amžinos. Egzistuoja ir kita; ir yra geriau. Taigi protinga gali būti ir tikra. Švietimas nieko kito nenorėjo pasakyti.

Nuo tos akimirkos vaikas tapo politikos objektu – tam tikru gyvu švietimo įkaitu. Tai „kilnus laukinis" namuose. Vaikus ateityje reikia atitinkamai auklėti ir pasirūpinti, kad jie, būdami nekalti, nevirstų tokiais pačiais nenatūraliais socialiniais invalidais, kuriuos yra išauginusi ankstesnė sistema. Vaikai jau yra tai, kuo naujosios buržuazijos atstovas mano norįs tapti. Tačiau Šviečiamajame amžiuje ne tik buvo politizuota pedagogika; tada dar buvo atskleis-

tas tas faktas, kad vaikai visada ir visur yra esamų sąlygų įkaitai. O dabar jie tapo dar ir buržuazijos vilčių nešėjais į „kitą pasaulį", į humaniškesnę visuomenę. Turbūt tik tada susiformavo nauja, politinio atspalvio tėvų meilės forma, kuriai būdinga noras, kad vaikai kada nors gyventų geriau už juos pačius. Tokia tėvų meilė gali gyvuoti tik visuomenėje, kuri neseniai pabudo ir pasinėrė į pasaulio keitimo ir pažangos dinamiką. Susidaro naujas meilės ir „ambicijų vaiko atžvilgiu" mišinys, tai, kas stabilioje, mažai besikeičiančioje ir „neperspektyvioje" visuomenėje būtų beprasmiška. Valstietiškos visuomenės nenumato savo vaikams jokių „karjerų", jokių kitų perspektyvų, tik valstietiško gyvenimo; aristokratų ambicijų skatinimas liečia ne vaiką, o giminę, šeimą. Tiktai buržuazijos vaikai vykdo antropologinę ir politinę misiją. Atskiro tyrimo tema būtų išaiškinti, kaip tradicinis ambicijų skatinimas vaikų ir tėvų santykiuose keičiasi dabar.

Rousseau optimistinis natūralizmas, žinoma, turi lengvai pažeidžiamą vietą. Gamtos (ir prigimties) gerumu galima suabejoti, net ir neturint konservatyvių nuostatų. Pradžioje buvo visai ne idilė; pradžia labai rūsti ir sunki. Greit paaiškėjo, kad pradinės idėjos negalima suprasti istoriškai, nes labiau įsigilinus pasirodo, kad gamta buvo nedosni, ir karas, nelygybė, gyvenimo sunkumai buvo visur paplitę – tam tikros išimtys vargu ar gali būti laikomos prigimties savybe ar taisykle. Nuo to laiko „geros prigimties" klausimas Švietimui tapo kryžiumi. Vis labiau ir labiau aiškėjo, kad prigimties idėja neturi laiko prasmės, o tik utopinę. Gėrio dar nėra niekur, išskyrus žmogaus norus ir svajas, kurios tačiau ryžtingai artėja prie to, ko dar nėra. Taigi kritinis natūralizmas gali išgyventi tik numirdamas ir vėl prisikeldamas kaip „utopijos dvasia" – prigimtis tada yra tikslo vizija (Blochas).

XIX amžiuje natūralistinis mąstymas tikrai pasidarė iš pagrindų kito pobūdžio. Gamtos mokslai pateikė visai ne idilinę gamtos sampratą. Juolab kad nuo Darwino laikų imperialistine tapusi buržuazija plėšrų žvėrį naudoja kaip savo politinę emblemą; gamta ėmė remtis tie, kuriems reikėjo legalizuoti prievartą, o ne tie, kurie kalbėjo apie susitaikymą. Ir senosios aristokratijos heraldika dažnai buvo grindžiama simpatija plėšriesiems gyvūnams – ereliui, sakalui, liūtui, lokiui. Prieš rusoizmą dar buvo aristokratiškasis natūra-

lizmas, kuris, sustiprėjus buržuazijai, atsinaujino kaip politinis „biologizmas". Niekas aiškiau neparodys, kad Rousseau natūralizmas buvo tiktai trumpalaikė minties apie gamtą stilizacija, kuria bendroji išsivadavimo teorija negalėjo patikimai pasiremti. Todėl Šviečiamasis amžius pamažu ėmė atsisveikinti su kilniuoju laukiniu ir nekaltu vaiku – tai buvo toks atsisveikinimas, kuris, žinoma, niekada nereiškė visiško santykių nutraukimo su „sąjungininku". Vaikas ir laukinis yra būtybės, turinčios teisę į simpatijas tų, kurie lieka ištikimi šviečiamosioms idėjoms.

Etnologija dar ir dabar duoda impulsų didžiųjų civilizacijų savirefleksijai; už šiandien ryškaus indėnų kulto slypi pamąstymas apie gamtos idėjas ir maksimalius dydžius tų visuomenių, kurioms būdinga protingas santykis tiek su savimi, tiek su aplinka. Ir vaikų psichologija ir dabar nuolat duoda vertingų refleksinių impulsų elgesio struktūrai tų visuomenių, kurios vis dar kenčia dėl savo vaikiškumo.

Iš Rousseau kritikos išliko būtinybė demaskuoti tariamai blogos „prigimties" vaizdinį kaip socialinę fikciją. Tai svarbu vertinant tariamai prigimtinį proto, rasės, lyties ir seksualinės elgsenos menkavertiškumą. Kai konservatoriai ir reakcionieriai, remdamiesi „prigimtimi", tvirtina, kad moteris yra menkavertė, tamsiosios rasės mažiau gabios, aukštesniųjų sluoksnių vaikai iš prigimties protingi, o homoseksualinė tendencija yra liguistumas, jie uzurpuoja natūralizmą; ir kritikos uždavinys tai paneigti. Galų gale kritika turi pasiekti bent tiek, kad tai, ką mums iš anksto duoda gamta, būtų pripažinta kaip neutralu ir netendencinga, kad bet koks vertinimas ir bet kokia tendencija nedvejojant būtų suvokiami kaip kultūros dalykas. Jeigu Rousseau teiginys apie „gerąją gamtą" ir nepasitvirtino, tai vis dėlto Rousseau išmokė mus nebeteisinti socialinės priespaudos „bloga gamta", bloga prigimtimi.

Tačiau kalbant apie „visuomenės aukas" vėl pasireiškia „rafinuotumo dimensija". Sąvokoje „visuomenės aukos" yra refleksyvus prieštaravimas, ir kyla pagunda juo visaip piktnaudžiauti. Jau Rousseau naudojo abejotiną triuką, kuriuo buvo norima užmaskuoti dvigubą moralę. Nuo seno neatitikimu tarp ugdymo idėjų ir gyvenimo tikrovės buvo laikoma tai, kad jis naujojoje ugdymo koncepcijoje siejo gamtą ir vaikystę, o pats atsižadėjo savo vaikų ir

įkišo juos į našlaičių prieglaudą. Rousseau pasižymėjo rafinuota refleksija, kuri visada matė kitų kaltes, o savyje – vien tiktai tyrus ketinimus. Baltame šio nekaltumo jausmo lape surašytos garsios tikybos. Šioje pozicijoje buvo kažkas tokio, kuo negalėjo ir nenorėjo sekti kiti ryžtingi švietėjai, visų pirma Heinrichas Heine, – nors jie ir neturėjo nieko bendro su privalomu Rousseau šmeižimu, būdingu visam antišvietimui.

Pažeidžiamas aukos teorijos taškas yra sąmonės materializavimasis, naujos naiviai rafinuotos pozicijos sukūrimas. Priklausomai nuo aplinkybių ją galima panaudoti ar suvokti kaip nuodėmių atleidimo triuką, šantažo techniką, netiesioginę agresiją. Psichologijai yra žinomas „amžinos aukos" tipas, kuris šią poziciją išnaudoja agresyvumui maskuoti. Platesne reikšme ši teorija paranki nuolatiniams nelaimėliams bei medicininiams ir politiniams hipochondrikams, kurie taip liūdnai vertina esamas aplinkybes, kad atrodo, tarytum aukojasi nenusižudydami arba neemigruodami. Tarp vokiečių kairiųjų, be abejo, veikiant sociologizuotai aukos schemai, susidarė tam tikras nepatenkintųjų tipas, kuriam atrodo, kad didžiausia nelaimė yra gyventi šioje šalyje, kur nėra vasaros ir opozicijos. Negalima pasakyti, kad toks tipas nežino, apie ką kalba. Jo klaida ta, kad jis nemato pats savęs. Mat kaltinama gyvenimo mizerija, ir tas kaltinimas sustiprina ją neįtartinai kritiškomis išvadomis. Tam tikra „kritiška" sąmonė, su sofistiniu atkaklumu agresyviai materializuodamasi, nenori būti sveikesnė už sergančią visumą.

Antra galimybė piktnaudžiauti aukos schema susidarė neetatiniams padėjėjams ir socialiniams darbuotojams; vadovaudamiesi geriausiais ketinimais, kai kurie jų bandė įteigti kaliniams, benamiams, alkoholikams, kraštutinių pažiūrų jaunimui ir kitiems, jog jie esą „visuomenės aukos", kad jų bėda esanti tiktai nesugebėjimas deramai gintis. Tai darydami padėjėjai dažnai susidurdavo su nepalankia ginamųjų reakcija ir turėjo pripažinti, kad jų iš „geros valios" perdėm diskriminuojama nelaimėlių savigarba ir orumas dažnai energingai priešinosi tokiai savimaterializacijos prievartai, kuri slypi už kiekvieno tokių argumentavimų žodžio. Mat ir didžiausias bėdžius turi savyje savigynos kibirkštėlę, kuri tikrai gali užgesti, jeigu jis ims manyti esąs auka, o ne „aš". „Bėdžių"

orumas reikalauja, kad jie tiktai patys galėtų pasisakyti esą bėdžiai. Tie, kurie nori jiems tai įteigti, įžeidžia juos, kad ir kokių gerų ketinimų būtų turėję. Išsivadavimo refleksijos esmė ta, kad ji neišgaunama prievarta. Ji reaguoja tik į netiesioginę pagalbą.

Todėl pažvelgti į visišką gyvenimo nesuprantamumą galima taip, kaip jį apibrėžė Th.W. Adorno, kalbėdamas apie nelaimingą sąmonę: iškentusieji neteisybę, kurią yra patyrę dėl aplinkybių, dar kartą ją pasidaro patys sau, kad galėtų iškęsti. Čia vyksta vidinė refleksija, kuri atrodo kaip laisvės parodija. Išoriškai tas fenomenas panašus į pasitenkinimą ir apie tai paklaustas žmogus, matyt, su tuo sutiktų. Motinos atminimui Peteris Handke rado švelnią formulę, kuri rodo, kaip kupinas meilės ir bejėgiškumo suvokimo liūdesys pasiduoda, kapituliuoja prieš tikrovę: „Nieko nenorėti ir jaustis nelaimingam". Joks švietimas neturi nei šansų, nei teisės drumsti pasaulio miegą, jeigu jis yra toks.

8. Asmeninės regimybės kritika

Kurgi tada tas „aš", jeigu jo nėra nei kūne, nei sieloje?
Blaise'as Pascalis

Paskutinis didelis kritikos puolimas prieš iliuzijas kelia „aš" vietos tarp gamtos ir visuomenės problemą. Iš ankstesnių kritinių minčių eigos žinome, kad pažinimas daugiausia tyrinėja ne žmogaus prigimtį, o prigimtį kaip koncepciją, kaip fabrikatą, kaip nenatūralią prigimtį. „Gamtos duotame" visuomet yra kažko, kas „pridėta" žmogaus. Šia samprata apibendrinamas refleksijos „darbas". Nauja įsikuria mūsų galvose kaip naivumą griaunančios, kontraintuityvios patirtys, kurios savotiškai pasmerkia mus didinti savo protinius sugebėjimus.

Apeliavimas į „gamtą" ideologiškai visuomet kažką reiškė, nes jis kuria dirbtinį naivumą. Jis užtušuoja žmogaus įnašą ir tvirtina, kad gamta, prigimtis yra viską surikiavusi tokia tvarka, kokią mes, nuolat „besidomintys", vaizduojamės. Įvairių rūšių natūralistinėse pažiūrose slypi tvarkos ideologijų pradmenys. Natūralizmas visada prasideda kaip nevalingas naivumas, o baigiasi kaip sąmo-

ningas. Iš pradžių mes nevalingai manome, kad „dalykų tvarka", kurią regime, egzistuoja objektyviai. Mat iš pradžių regime daiktus, o ne „akinius". Veikiant švietimui, ši pirminė nekaltybė būtinai prarandama. Taigi prarandamas naivumas ir žlunga patirtimi pagrįstas objektyvizmas. Švietimas inspiruoja visišką pabudimą ir, vaizdžiai kalbant, nukreipia mūsų žvilgsnį į akinius, t. y. į mus pačius ir protavimo aparatą. Kai visuomenėje pabunda tokia akinių sąmonė, senasis naivumas netenka žavesio, ima gintis ir virsta kietakaktiškumu, kuris nori likti toks, koks yra. Graikų mitologija dar žavi, o fašistinė – tik išsivadėjusi ir įžūli. Pirmieji mitai stengėsi aiškinti pasaulį; vėlesnis mėgdžiojamasis naivumas – tai rafinuotas kvailinimas; jis yra svarbiausias veiklių kylančių visuomenės santvarkų saviintegracijos metodas.* Tuo tiktai paviršutiniškai nusakomas mitologijos vaidmuo mūsų laikais; kol kas to užtenka. Rafinuota savikvaila reiškiasi visų rūšių naujajame natūralizme: rasizme, seksizme, fašizme, vulgariajame biologizme ir – *egoizme*.

Iš pirmo žvilgsnio gali atrodyti keista ir net pavojinga minėti čia egoizmą. Iš tiesų tai ypatingo tipo „natūrali duotybė". Egoizmo kritika, tiksliau asmeninės regimybės kritika, manding, sudaro branduolį viso švietimo, kuriame subręsta civilizuoti „aš". Po to, žinoma, nebegali būti jokios *atskleidžiamosios* kritikos, o tik „praktika", sąmoningas gyvenimas.

Kaip „aš" susiranda savo paskirtį? Kas sudaro jo „charakterį"? Kas yra jo savižinos medžiaga? Atsakymas toks: „aš" yra programavimų rezultatas. Jis formuojasi per emocines, praktines, moralines ir politines dresūras. „Pradžioje buvo auklėjimas" (Alice Miller). Savižina turi dvi pakopas – naivaus suvokimo ir refleksijos. Naiviojoje pakopoje jokia sąmonė nesuvokia savo formavimo, programavimo ir dresūros kitaip kaip savų. Apie pojūčius, jausmus, nuomones iš pradžių ji visuomet sako: „*Tai* aš! Toks *mano* jausmas, tokia *mano* pozicija. Aš esu toks, koks *esu*". Refleksijos pakopoje sąmonė suvokia: toks yra mano programavimas, mano formavimas, mano dresūra; aš taip išauklėtas; aš toks tapau; taip veikia mano „mechanizmai"; taip veikia manyje tai, kas aš esu ir kartu nesu.

* Tai visų neokonservatyvizmų kultūros strategija. Plg. skyriaus „Istorinis aspektas" 4 ir 5 poskyrius: „Frontas ir niekis", „Mirusieji be testamento", be to, 6 ekskursą „Politinis kvaizmas".

Vidinio dvasinio gyvenimo susidarymas ir *asmeninės regimybės sukūrimas* yra labiausiai viską griaunanti švietimo tema. Iki šiol nelabai aišku, kas buvo šio šviečiamojo postūmio socialinis iniciatorius. Vienas iš švietimo dvilypumų yra tai, kad sociologiškai, mokslinimu, ekonomiškai ir politiškai galima pagrįsti tik intelektą, o ne „išmintį", ne savivoką. Radikalaus „aš" švietimo subjektas socialiai tiksliai neidentifikuojamas – net jei ir to švietimo metodai tikrai realistiški.

Šiuo aspektu dauguma visuomenių, atrodo, sąmoningai siekia nešvietimo. Ir Nietzsche yra perspėjęs dėl „gyvenimui priešiško švietimo", kuris kėsinsis į mūsų saviapgaules, kurios teikia jėgų. Ar galime sau leisti judinti „bazines" privatumo, asmenybės ir identiškumo fikcijas? Šiaip ar taip, šiuo klausimu senieji ir naujieji konservatoriai ryžosi „eiti išvien" ir ginti „neišvengiamus gyvenimo melus", be kurių neįmanoma apsisaugoti nuo refleksijos prievartos. Nebūtina pabrėžti, kad čia jiems ateina į pagalbą bendra savižinos baimė, konkuruojanti su smalsumu. Taip rimtai darytas „aš" spektaklis visur vyksta toliau, ir ten, kur seniai yra priemonių, kurios tikrai padėtų pagerinti žinojimą. Visuose politiniuose frontuose ryžtingiausiai priešinamasi galutiniam „aš" atskleidimui. Beveik niekas nenori šiuo klausimu radikalios refleksijos, net ir daugelis tų, kurie laiko save švietėjais. Šokis aplink identiškumo aukso veršį – tai paskutinis ir didžiausias antišvietimo sukeltas šurmulys. Identiškumas yra iš dalies slapto, iš dalies atviro konservatyvizmo burtažodis; jo vėliavose yra įrašyta: asmens identiškumas, profesinis identiškumas, tautinis identiškumas, politinis identiškumas, moteriškasis identiškumas, vyriškasis identiškumas, klasinis identiškumas, partinis identiškumas ir t. t. Šių esminių identiškumo pretenzijų išvardijimas gana gerai iliustruoja įvairovę ir mobilumą to, kas vadinama identiškumu. Tačiau negalima kalbėti apie identiškumą, jeigu apskritai neturima galvoje *tvirta „aš" forma*.

Po vidinio dvasinio gyvenimo susiformavimo „aš" tampa etikos, erotikos, estetikos ir politikos reiškėju; iš šių keturių sričių man, iš pradžių nė nepasiklausus „aš", duodama viskas, kas bus mano: mano elgesio normos, mano profesinė moralė, mano seksualinis modelis, mano jusliniai emociniai patirties būdai, mano klasinis identiškumas, mano politinis interesas.

Norėčiau pradėti nuo pastarojo. Trumpai apibūdinsiu aristokratijos, buržuazijos ir proletariato „politinius narcisizmus" ir parodysiu, kaip pačioje „labiausiai vidinėje" srityje, kur mes tariamės esą labiausiai „narcisistiškai" arti savęs, yra to, kas „išoriškiausia" ir bendriausia. Čia viešajame asmenybių širdies kampelyje matomas žaidimas „sava" su „svetima". Būtent narcisizmo analizė gali parodyti, kaip „kita" visuomet pralenkia „aš". Aš žiūriu į veidrodį ir matau nepažįstamąjį, kuris tikina esąs „aš". Viena iš žaviausių švietimo ironijų yra ta, kad ji sprogdina mūsų sąmonę tokiomis radikaliomis kontraintuicijomis. Šių minčių pabaigoje norėčiau užsiminti apie tai, kad paskutinis švietimo integracijos lygmuo ar tik nebus savotiška „racionali mistika".

Į politinį pasaulį „aš" visuomet įeina ne privačiai, o kaip kokios nors grupės, luomo, klasės narys. Nuo neatmenamų laikų *aristokratijai* priklausantys žmonės žinojo, kad jie yra „geriausi". Jų socialinė ir politinė padėtis paremta atviru, demonstratyviu ir savimi besimėgaujančiu galios ir savigarbos santykiu. Politinis aristokratijos narcisizmas pagrįstas šia paprasta jėgos pretenzija. Aristokratija manė esanti pranašesnė visais svarbiais egzistenciniais atžvilgiais ir pašaukta būti visur pirma – stipresnė už kitus klasiškai, pranašesnė estetiškai, geriau išsimokslinusi, vitališkai tvirtesnė (tiktai rūmų bajorai ne visai tokie). Taigi aristokratų funkcijose iš pradžių nėra nieko, kas grėstų politinio statuso pastovumui. Aristokratija iš tikrųjų dažnai bandė savo kultūrinę savistilizaciją tiesiogiai grįsti narcisizmu. Jos politinė estetinė kultūra paremta savęs garbinimo, pasitikėjimo savimi ir šventės motyvu. Kasdieninė šios narcisistinės klasinės sąmonės forma yra aristokrato garbės samprata ir aristokratiško gyvenimo stiliaus samprata. Bent kiek pažeidus jo ištreniruotą garbės jausmą, aristokratas privalo siekti satisfakcijos – tai atspindi dvikovų ir simbolių kautynių istorija tiek Europoje, tiek Azijoje. Garbė buvo ryšys tarp emocijos ir visuomenės, tarp slapčiausių „išrinktųjų" vidaus kampelių ir gyvenimo tikrovės, kontaktuojant su sau lygiais ir paprasta liaudimi. Šia valdymo, garbės ir savimylos pretenzija buvo paremtos sveikinimosi taisyklės, nuolankaus elgesio formos ir net gramatinės struktūros, kurios priešfeodalinio laikotarpio kalboms dar buvo nežinomos (tuo ypač pasižymi japonų garbės titulai).

Tačiau aristokratinis didelės savigarbos programavimas apima ne vien tai, kas greitomis vadinama pasipūtimu ir arogantiškumu; jis kartu sudaro charakterio formavimo ir auklėjimo plokštikalnę, kuri turi įtakos nuomonėms, etiketui, emocionalumui ir skonio kultūrai. Senoji mandagumo sąvoka dar jungia visus tuos momentus. Mandagusis *(cortegiano, gentilkomme, gentleman, Hofmann)* yra perėjęs visus savigarbos ugdymo kursus, ir tai įvairiai pasireiškia: aristokratiškomis pretenzingomis nuomonėmis, nušlifuotomis arba nepriklausomomis manieromis, galantiškomis ar herojiškomis jausmo apraiškomis bei rafinuota estetine samprata to, kas dera rūmams ir yra dailu. Visa tai kilmingajam, nė kiek neabejojančiam savimi, turi savaime išeiti. Bet koks netikrumas, bet kokia abejonė šiuose dalykuose reiškia kėsinimąsi į aristokratijos kultūrinį identitetą. Gyvenimo forma virtęs klasinis narcisizmas nepakenčia ironijos, išimčių, netakto, nes tokie trikdymai sukeltų nepageidaujamų refleksijų. Neatsitiktinai kilmingi prancūzai raukė nosis dėl Shakespeare'o „barbarystės"; jo pjesėse jau „užuodžiamas" žmogiškasis paprastumas tų, kurie nori būti pirmi visuomenėje.

Iškilus *buržuazijai,* „išrinktųjų" vietas pradeda užimti kiti. Buržuazinis „aš", neregėtai guviai šturmuodamas naujos klasinės savigarbos aukštumas, išsiugdė savo narcisizmą, kurio irimo stadijoje mes šiandien gyvename ir dėl to taip kenčiame nuo politinių ir kultūrinių depresijų. Ir buržuazija rado būdą būti *geresnė* už kitus – korumpuotą aristokratiją ir nemokytus plebėjus. Iš pradžių jos klasinio „aš" jausmas orientuojasi į visuose gyvenimo reikaluose (nuo sekso iki įmonės valdymo) geresnės, tyresnės, protingesnės ir naudingesnės *moralės* jausmą. Visą šimtmetį naujoji buržuazija mėgaujasi moralizuojančia literatūra. Joje naujas politinis kolektyvas mokosi ypatingo „aš" sakymo būdo; tarkim, su tuo skoniu ir psichologiniu „jautrumu", kuris moko natūraliai gražių dalykų, intymaus bendravimo ir subtilios žmonių atjautos; arba politikos ir mokslo reikalų to buržuazijos viešojo gyvenimo, kuris iš pradžių reiškiasi kaip mokslininkų respublika, o galiausiai virsta piliečių respublika. Literatūra, dienoraštis, bendravimas, kritika, mokslas ir respublikonizmas – tai vis naujo buržuazinio aukštojo „aš" ugdymo, naujo subjektyvumo siekimo institutai. Tiktai čia buržuazijos žmogus išmoksta elgesio, skonio, turėti nuomonę ir valią.

Čia išsiugdomi klasei būdingi, naujoviški, pakilūs buržuazinės kultūros jausmai – džiaugsmas būti piliečiu, pažangi sąmonė, didžiavimasis karjera ir darbo sėkme, pasitenkinimas dėl savo moralinio jautrumo, demonstratyvus mėgavimasis išsimokslinimu, džiaugsmas dėl sąmoningo ir kartu naivaus gamtos jausmo, gėrėjimasis savosios klasės muzikos, grožinės literatūros ir mokslo genijais bei jų garbinimas, džiaugsmas dėl veiklumo, išradingumo ir istorijos pokyčių, galop triumfas dėl balso teisės politikoje.

Šiandien atsigręžęs į XVIII ir XIX amžius pirmiausia pamatai, kiek gyvybingų ir koketiškų narcisizmų yra buvę buržuazinėje kultūroje. Kita vertus, spręsdama svarbius reikalus, buržuazija šliejosi prie aristokratijos; tai pasakytina ir apie garbės sampratą, todėl buržuazija ir net studentiškas jaunimas perėmė iš aristokratų dvikovos paprotį. Garbė, be abejo, ir buržuazijai tapo svarbiu socialiniu narcisistiniu faktoriumi, susijusiu su buržuazinės visuomenės tautiniu militarizavimu. Kad tokio tipo piliečių šiandien mažėja, jaučiame visoje civilizacijoje. Kas dar pažįsta tokį vėlyvą anų laikų žmogų, gali laikyti save etnologu; nustebęs klausaisi, kaip paskutiniai tokie egzemplioriai ir šiandien negali pereiti miško nekalbėdami apie Dievą.

Naujos buržuazijos kartos modernizavo savo socialinį narcisizmą. Bent jau nuo Veimaro respublikos laikų kolektyvinis buržuazijos „aš" tonas susilpnėjo. Visur įsigalėjo nerūpestingesnis „aš" kaip piliečio stilius. Paskutinių išprususių filisterių kalba šiandien mums atrodo be galo dirbtinė, ir dažnas norėjo jiems tiesiai į akis rėžti, kad liautųsi taip išpūstai kalbėję. XX amžiuje išryškėjo socialinis psichologinis dviejų buržuazinio „aš" stilių, senesnio ir naujesnio tipų susidūrimas. Jie gana alergiškai reaguoja vienas į kitą. Skiriamoji tų tipų riba turbūt yra Pirmojo pasaulinio karo laikotarpis ir prie jo prisišliejusi modernizavimo fazė. Thomo Manno ir Bertolto Brechto antipatija vienas kitam yra ryškus to susidūrimo pavyzdys.

Istoriniu požiūriu buržuazija yra pirma klasė, išmokusi *sakyti „aš"* ir kartu turinti *darbo patyrimą*. Visi ankstesni klasiniai narcisizmai gali remtis „tik" kova, karine heroika ir valdžios didybe. Buržuaziniame „aš" sakyme pirmą kartą pasigirsta didžiavimosi darbu, gamybiniais laimėjimais idėja. Šis „dirbančios klasės" „aš" reiškia iki

šiol neregėtą socialinio entuziazmo posūkį į realizmą. Žinoma, iš pradžių nebuvo ryšku, nes buržuazinė kultūra buvo priversta skirti poeziją ir prozą, meną ir gyvenimą, idealą ir tikrovę. Buržuazinio „aš" darbinė sąmonė dar perdėm nevienalytė – pasidalijusi į idealistinę ir pragmatinę frakcijas. Viena buržuazijos dalis yra amatininkai, prekybininkai, valdininkai, finansininkai ir verslininkai, kurie visi savaip turi stengtis išsiaiškinti, kas yra darbas. Jiems priešpriešiais nuo pat pradžių stovi tie buržuazijos atstovai, kurie tyrinėja, kuria, muzikuoja, filosofuoja ir mano šia veikla atrandą pasaulį, kuriam užtenka savęs. Nesunku suprasti, kad abi šios buržuazinio „aš" frakcijos tik paviršutiniškai sutaria ir susijusios tik miglotu turto ir išsimokslinimo ryšiu. Jos sukuria šimtmečius trunkančią įtampą tarp gero ir blogo buržuazijos žmogaus, tarp idealisto ir išnaudotojo, tarp vizionieriaus ir pragmatiko, tarp idealiai laisvo žmogaus ir dirbančio žmogaus. Ši įtampa nuslūgo, kaip ir įtampa tarp darbo pasaulio ir „laisvės" apskritai, ir didžioji dalis socializmo iki šiol buvo tik vidinio buržuazijos konflikto atnaujinimas tarp idealisto miesčionio *(citoyen)* ir šlykštaus buržujaus *(bourgeois)*.

Tačiau ir buržuazijos darbo patirtis nėra tokia vienareikšmė, kaip ji pati norėtų. Buržuazijos žmogus, kaip galios subjektas sakantis „aš", *nes* dirba ir yra kūrybingas, tiktai formaliai ir tariamai pasako tiesą visiems. Jis nori, kad kiti pamirštų, jog jo mokėjimas dirbti įtartinai sutvarkytas. Tai ypač tinka tikriesiems darbo sferos miesčionims, verslininkams, kapitalistams ir finansininkams. Jų darbinė sąmonė tokia nenuosekli, kad nuo XIX amžiaus pabaigos sunku nekalbėti apie melą. Mat jeigu darbas iš tiesų suteiktų teisinį titulą politiniam „aš", tai kaip tada su tais, kurie dirba tiems buržuaziniams „darbininkams"? Todėl proletariato beteisiškumas beveik per visą XIX amžių ir kai kuriais XX amžiaus laikotarpiais nedavė ramybės pilietinei visuomenei. Kaip tik rezultato principas – sėkmė ir pirmumo teisė sumanesniam – ilgainiui pasidarė bevertės. „Darbas daro laisvą" – tai sakinys, kuris su kiekvienu dešimtmečiu skambėjo vis labiau ciniškai, kol galop atsidūrė virš Osvencimo vartų.

Noras būti piliečiu XVIII ir XIX amžiuose, veikiant politikai, susijungė į naujovišką politinių jausmų kompleksą, kuris apie 200

Užrašas virš Aušvico (Osvencimo) koncentracijos stovyklos vartų („Darbas daro laisvą").



metų daugybei individų atrodė karščiausias ir spontaniškiausias jų „aš" jausmas: *tėvynės meilė*. Tai, kas prasidėjo kaip patriotinis proveržis, XIX amžiuje tolydžio virto politine ideologija, kuri XX amžiuje išsigimė į politinę pamišimo sistemą. Europietiškieji nacionalizmai iš tiesų buvo įsitikinimų ir aistrų kompleksai, kuriuos individai tarsi iš prigimties turėjo ir galėjo pradžioje naiviai ir dorai pasakyti: tai esu aš, tokie yra mano giliausi vidiniai jausmai, taip sako mano paties politinė išmintis. Vokiečiai tokius naiviai gražius patriotinius jausmus gali suvokti tik tada, kai susiduria su kitų šalių atstovais, kurie gyvena dar tik pradiniuose patriotinės refleksijos ūkuose ir nėra praradę pradinės nekaltybės. Kiek daug vokiečių kairiųjų stovėjo susimąstę ir sutrikę šypsodamiesi, kai Čilės socialistai, čia emigracijoje, dainavo dainas, kurios baigėsi refrenu: *tėvynė arba mirtis*. Pernelyg seniai tai buvo, kad pas mus tame galima būtų išgirsti pažangių ir patriotinių motyvų sąskambį; reakcija pernelyg ilgai buvo absorbavusi tautinį jausmą.

Prieš du šimtus metų vaizdas buvo truputį kitoks. Pirmosios patriotinės kartos: prancūzai, kurie po revoliucijos jautė grėsmę savo tautinei egzistencijai iš Europos sostų pusės; vokiečiai, kurie priešinosi svetimai Napoleono viešpatijai; graikai, kurie kovojo už savo laisvę prieš turkų viešpatavimą; suskaldyti ir išsibarstę lenkai; dėl daugelio svetimšalių valdymo „nelaisvi" jautęsi Garibaldžio laikų italai – visų jų tautiniuose narcisizmuose dar būta tam tikros pradi-

nės nekaltybės.* Jie turbūt dar nematė, kas vėliau sulig kiekvienu dešimtmečiu vis labiau aiškėjo: patriotizmas ir nacionalizmas buvo sąmoningas buržuazinio „aš" pasididžiavimo saviprogramavimas, kuris, palaikytas grynu pinigu, netrukus sukėlė nemaža abejotinų, netgi pragaištingų dalykų. Kaip tik Vokietijoje buvo anksti prarasta ši nekaltybė. Jeanas Paulis jau prancūzmečiu suvokė rafinuotą, refleksyviai melagingą elementą Fichte's „Kalbose vokiečių tautai" (1808), kurios, pasižiūrėjus atidžiau, yra ne kas kita kaip žvalus programavimas tokios sąmonės, kuri nė trupučio nėra naivi, bet turi būti naivi. Jis suvokė, kad kaip tik Fichte's, vieno didžiausių naujųjų laikų filosofijos refleksijos logikų, mokiusio vokiečius tėvynės meilės, kalbose nejučia prasikiša ankstyvojo vokiečių tautinio jausmo nedori saviapgaulės momentai. Ir Heinrichas Heine matė, kas nuo pat pradžių buvo bjauru ir nenatūralu. Pedagogika, dresūra ir propaganda formavo nacionalinį spontaniškumą, kol pagaliau pagyrūniškas nacionalnarcisizmas XX amžiaus pradžioje karu susprogdino ideologinę retortą. Didžiausias nacionalinio spontaniškumo triumfas pasireiškė 1914 metų rugpjūčio mėnesį, kai Europoje siautėjo afekto audra ir visi džiaugėsi karu.

Dėl savo sintetinės prigimties nacionalistinis mentalitetas negali pakęsti, kad būtų trukdomas jo narcisistinis savęs programavimas. Ir čia kyla siaurakaktės šovinistinės ir elitinės buržuazijos ir smulkiųjų miesčionių įtūžis ant mąstančių inteligentų dėl jų tariamai „ardomosios" veiklos. Gindamasi nuo to, kad nebūtų „ardomos" jos dirbtinės naivybės, buržuazinė ideologija užėmė naują poziciją ir ėmė konfliktuoti su anksčiau gimininga švietimo judėjimu. Švietimo kosmopolitinis laisvumas ir universalinis taurumas tapo politinio patriotų narcisizmo rakštimi. Plačiai cituojamas „Išminties griovimas" (Lukács'as), vėlesniojoje buržuazinėje mąstysenoje buvo susijęs su tuo, kad narcisistinis buržuazinis klasinis „aš" turėjo kovoti prieš jį analizuojančias deziliuzionizmo jėgas. Todėl pasidarė neišvengiama sąjunga tarp švietimo ir socialistinių judėjimų, kurie iš pradžių sugebėjo atsispirti prieš valdžios mentalitetą, nesileido gera valia jo apakinami.

* Ankstyvųjų nacionalizmų dramą gana įspūdingai yra aprašęs Jeannas Plumyene'as knygoje *Les nations romantiques. Histore du nationalisme*, t. 1, Paris, 1979.

Pagrindinis nacionalizmo kliuvinys buvo, žinoma, politinis vadinamojo ketvirtojo luomo judėjimas, t. y. darbininkų judėjimas. Jame taip pat žodžio reikalavo naujas politinis „aš", nebe buržuazinis, bet iš pradžių ir dar ilgai kalbantis buržuazijos kalba. Ideologiškai socializmui iš pradžių nereikėjo „savo" ginklo. Jam paprasčiausiai užteko buržuazijos duotų žodžių – laisvė, lygybė, brolybė. Tačiau kai pasirodė, kad tie šūkiai ne visai tesimi, socializmas turėjo nusikalti savo kritinį ginklą prieš buržuazinę ideologiją, ir čia jis iš pradžių buvo priverstas priešpriešinti buržuazinius idealus dvilypei buržuazinei moralei. Tiktai sukūrusi klasinės sąmonės teoriją, socialistinė doktrina pasiekė metamoralinį tašką.

Ankstyvasis darbininkų judėjimas doroviškai buvo be priekaištų – iš čia jo pirminis moralinis pranašumas. Jis smarkiai pastūmėjo į priekį procesą, kurį pradėjo buržuazinis darbo realizmas. Yra net proletarinė darbo sąmonė, kuri aiškiai skiriasi nuo buržuazinės. Jos ultrarealistinė „pačių apačių" patirtis nori būti išgirsta politiškai: žmogus dirbi visą gyvenimą ir nieko nepasieki, dažnai net neturi iki soties pavalgyti, tuo tarpu bendras visuomenės turtas nuolat didėja; tai rodo architektūra, valdančiųjų gyvenimo būdas, miestų statyba, karinis lygis, kitų prabanga. Darbininko nepasiekia didėjantis turtas, nors jis visą savo gyvenimą jį kuria. Kai tiktai darbininkas ištars „aš", ilgiau taip nebebus.

Todėl proletariato politinio „aš" formavimasis prasideda ir vyksta kitaip negu buržuazijos ir aristokratijos. Darbininko „aš" į viešumą neiškyla nei su viešpatavimo didybe, nei su moraline kultūrine hegemonija. *Jis neturi pirminės narcisistinės valios valdyti.* Dėl šios aplinkybės nepaisymo sužlugo visi ankstesni darbininkų judėjimai ir socializmai. Aristokratijai valia valdyti buvo ne tik politinis, bet gyvybinis dalykas; toji valia kaip pozicinis narcisizmas yra įaugusi į socialinę struktūrą; kas yra viršuje, automatiškai jaučiasi geriausias, politiškai ir egzistenciškai pranašiausias. Buržuazijos klasinis narcisizmas jau dvilypesnis: jis susietas su nuopelnais, nuolatinėmis moralinės, kultūrinės ir ūkinės veiklos pastangomis įsigyti kultūrinę hegemoniją, kita vertus, jį menkina nacionalizmas. Čia valia valdyti nebūtinai reiškia norą turėti savo rankose valstybinę valdžią; tai rodo XIX ir XX amžių vokiečių buržuazijos aiškus politinis drovumas; buržuaziniai narcisizmai gali

apsistoti ties valia siekti pelno, sėkmės ir kultūros. Pagaliau darbininko „aš" valia valdyti, juolab valia turėti valstybinę valdžią, yra tiktai antrinis noras, kuris daugiau susietas su išskaičiavimu negu su aistra.

Proletarinis realizmas iš pat pradžių turi dvi viena kitai prieštaraujančias dimensijas. Pirmasis realizmas sako: kad gautum, ko nusipelnei, turi veikti; „nei Dievas, caras, nei galiūnas" neduos, ko tau reikia; iš skurdo išsikrapštysi tik tada, kai politiškai pabusi ir pradėsi dalyvauti žaidime dėl valdžios – sako Pottier „Internacionale". Antrasis realizmas žino: politika reiškia, kad tavęs bus prašoma aukotis; politika vyksta tokioje plotmėje, kur mano tiesioginiai interesai niekam nerūpi ir kur, pasak Lenino, žmonės tikisi milijonų. Darbininkų realizmas nuo seno ir labai pagrįstai nepasitiki politine politika. Frazę „Jeigu tau nerūpi politika, tai politika pasirūpins tavimi" – pagrindinę proletariato politizavimo formulę, – darbininko ausys girdi, bet ji jam skamba kaip cinizmas, kaip gerai suformuluota bjaurastis. Kad jis už politiką turi mokėti ir aukoti jai, jam nereikia nė sakyti. Jo senų seniausias vaikiškas ir kartu hiperrealistinis noras yra, kad ta politika kada nors apskritai baigtųsi ir kad be sąžinės graužimo būtų galima ja visai nesidomėti. Visiems mažiesiems žmonėms, ne vien darbininkams siaurąja reikšme, būdingas noras parodyti politikai špygą. Todėl populiariojo realizmo anekdotai apie politikus buvo geriausi, tarp jų ir anekdotai apie savus partinius bonzas.

Antipolitinė darbininko sąmonės nuostata visada buvo susijusi su tuo, kad politika reiškė prievartinį santykį, kylantį iš bėdų ir konfliktinių situacijų. Ji atsiranda iš socialinių imtynių, kurios gali teikti pasitenkinimą vien tiems, kurie jau aprioriškai yra laimėtojai, – elitui, turtingiesiems, garbėtroškoms, tiems, kurie dalyvaudami politikoje jaučiasi esą geriausi. Todėl socialistiškai raginti darbininką dalyvauti politikoje visada reiškia ir partiniu būdu slopinti proletarinį realizmą. „Pamėgti" klasių, partijų ir blokų imtynes iš tiesų galima tik kažkam griežtai reikalaujant, verčiant – socialistinė politika dažnai yra panašiais dalykais pagrįsta, jeigu ji nėra tiktai naujų nacionalizmų kalbinė norma.

Tai viena iš priežasčių, dėl ko beveik niekur nepavyko darbininko „aš" programavimas, kurio norėjo ideologai. Žinoma, sustiprė-

jęs darbininkų judėjimas padėjo išsikovoti didesnius uždarbius, socialines garantijas, galimybę dalyvauti turto paskirstyme. Tačiau tikros politinės valios valdyti darbininkams nesugebėjo įkalti jokia ideologija. Apolitinis realizmas nesileidžia taip lengvai apgaunamas. Dideli masių politizavimai arba sukelia karus, arba virsta fašistoidiniu teatrališku masių valdymu. Tai rodo ir faktas, kad beveik niekur žmonės taip nesibjauri politika kaip vadinamosiose socialistinėse šalyse, kur darbininko „aš" oficialiai turi būti valdžioje. Partijos retorika jiems atrodo kaip poteriai ir parodija to, ko jie iš tiesų nori – truputį geresnio gyvenimo, darbo drausmės sumažinimo, liberalizavimų. Viena iš didžiausių naujųjų laikų istorijos ironijų yra ta, kad joks Vakarų proletariatas nesugebėjo taip spontaniškai ir taip disciplinuotai suorganizuoti generalinių streikų, kaip socialistinė Lenkija 1980 metais, kai streikas reiškė ne valią valdyti, o valią sumažinti kančias, patiriamas dėl valdžios veiksmų. Tai buvo proletarinio realizmo mokomoji pjesė – streikas prieš politinę politiką ir prieš begalinio aukojimosi ideologiją.

Ši pjesė, žinoma, turi priešistoriją. XIX amžiaus darbininkų judėjime varžėsi dvi srovės, susijusios su labai skirtingais proletarinės sąmonės realizmais – marksizmu ir anarchizmu. Marksizmas sukūrė nuosekliausią socialistinės valios valdyti strategiją – valią paimti į savo rankas valstybės valdymą; jis netgi prieina iki „pareigos valdyti", kol galima tikėtis, kad egzistuos valstybės ir valstybių politika. Tuo tarpu anarchizmas, priešingai, nuo pat pradžių buvo iš principo nusistatęs prieš valstybę ir politines valdžios mašinas. Socialdemokratinės, vėliau komunistinės, srovės šalininkai manė, kad „duonos užkariavimas" (Kropotkinas), apie kurį kalbėjo anarchistai, galimas tiktai įsiviešpatavus valstybėje ir ūkyje. Tiktai valdydami valstybę „gamintojai" galį pasidalyti socialinį turtą. Kad dėl to dirbantieji, ko gero, bus išnaudojami valstybės ir kariuomenės veikėjų, nė vienas iš didžiųjų komunizmo teoretikų ir politikų pakankamai realistiškai nenumatė. O anarchizmas pritarė apolitiškumo poreikiui ir apsisprendimo idėjai, ir abu iš paskutiniųjų stengėsi išvengti pareiškimo: Viešpatie, dar viena valstybė, vėl valstybė.

Proletarinio realizmo perprogramavimą XIX amžiuje į „partinį identiškumą" galima stebėti tarsi retortoje. Iš pradžių darbininko

„aš" randa savyje politiškai pažadinamų stygiaus jausmų: neprivalgymo, teisių noro, nuskriaustojo sąmonės, pretenzijų į savo darbo vaisius ir t. t. Šios pagrindinės motyvacijos įpinamos į įvairias strategijas. Strategijos skirtingos todėl, kad vien iš motyvacijų neaišku, kokiu būdu šias pretenzijas galima realizuoti. Keliai išsišakojo ties pagrindine proletarinio realizmo kryžkele. Pavyzdžiui, prieš klasinės sąmonės tendenciją stojo stipraus asmeniškumo tendencija, prieš strategijos valstybėje tendenciją – antivalstybinė strategija, prieš parlamentinį kelią – antiparlamentinis kelias, prieš reprezentacijos idėją – savivaldos idėja ir t. t. Šiandien alternatyva yra autoritarinis arba liberalesnis socializmas. Tokios priešybės veda prie darbininkų judėjimo susiskaldymo.

Skaldymasis yra objektyviai pagrįstas. Kas norėtų proletaro „aš" paversti partiniu identiškumu, tas prievartautų dalį pagrindinių jo patirčių ir motyvacijų. Komunistinei darbininkų judėjimo šakai būdinga savotiškai ciniška kadrų politika – vadovybė veikia kaip naujos smegenys, kurios iš partijos kūno reikalauja tobulo veikimo ir dažnai net maištauja prieš elementarias „senųjų smegenų" programas. Tuo tarpu anarchizmo silpnoji vieta yra tai, kad jis nesugeba veiksmingai organizuoti realaus proletariato gyvenimo intereso, kurį pats proletariatas geriau suvokia; taip yra todėl, kad organizavimas – tai autoritarinio sparno sritis. Tokiomis sąlygomis nėra kelio, kuris vestų į savivaldos ir savirūpybos idėjų įgyvendinimą, arba, jeigu ir yra, tai tik dalinis. Todėl neatsitiktinai anarchizmas mažiau patiko proletarams su jų antipolitiniu instinktu, kuriam norėjo padėti teisiškai įsitvirtinti; anarchizmas labiau atitiko smulkiaburžuazinį „revoltizmą".*

Skaldymasis nuolat žlugdė darbininkų judėjimą. Tai, žinoma, vyko ne tik pagal iš anksto suprogramuotą pirminio skilimo schemą, bet ir virto aukštesnio lygio refleksyvios prigimties skilimo dinamika. Proletarinio „aš" formavimasis yra procesas, kuris dar labiau negu buržuazijos formavimasis XVII–XIX amžiuose, vyksta viešumos laboratorijoje. Čia nuo refleksijos nėra apsaugotas joks naivumas. Čia ilgai neapdumsi akių. Tai, kas tiko nacionalizmui, juo labiau tinka socializmui. Matoma, kaip jis formuojasi, ir kai tik pradeda fikci-

* Jo raidą galima studijuoti remiantis Stirnerio inspiruotu „individualistiniu" anarchizmu.

jų politiką, gauna smūgį nuo prieštaravimų – ir jokiu būdu ne vien iš išorės, o daugiau iš vidaus. Bet koks uždaras, savimoniškas ir dogmatiškas saviprogramavimas privalo būti nutrauktas. Politinis judėjimas nebaudžiamas gali remtis egzistenciniu realizmu ir visuomenės mokslu. Kai tiktai viena darbininkų judėjimo frakcija pasiskelbė žinanti teisingą politiką ir ją vykdanti, turėjo atsirasti priešinga frakcija, kuri jai prieštarautų ir būtų įžvalgesnė. Tokia akla, grynai mechaniškai refleksyvi socialistinio judėjimo tragika. Werneris Sombartas, buržuazinis socialekonomistas, kurio šlovė šiandien išblėsusi, su sarkazmu išvardijo mažiausiai šimtą trisdešimt įvairių socializmo žaidimo būdų, o šių dienų satyrikas galėtų ramiai skaičiuoti toliau. Skilimas yra mąstymo pažangos kaina. Kiekvienas bent kiek protaujantis žmogus suvokia, kad partiniai „aš" gaminami propagandos retortoje ir negali prisidengti baziniu realizmu ir elementaria gyvenimo pajauta. Tai matyti plika akimi. Čia programos ieško naivuolių, kuriems reikia identifikuotis. Tačiau jokia politika negali remtis kritika bei mokslu ir kartu – naivumu ir paklusnumu. Visoks socializmas pretenduoja į „mokslinę pasaulėžiūrą", bet nuolat žlunga nuo savo nuodų; jo realistinis skrandis nepriima maisto, kurio sudėtyje vien dogmatika.

Daugumai šiandien gyvenančių žmonių vidiniai socializmo debatai dėl senosios socialdemokratijos revizionizmo iki Antrojo, Trečiojo ir Ketvirtojo internacionalo yra tokie pat kurioziški kaip XVI amžiaus teologų ginčas dėl Paskutinės vakarienės interpretacijos. Jie galvoja tą patį, ką ir istorikai po objektyvaus tyrimo: bandymas suformuoti vientisą, į gamybinius interesus orientuotą proletaro „aš" patyrė fiasko.

Iki tol valia gyventi ir valia valdyti gyvavo pagal atskirus apskaičiavimus. Proletarinio „aš" atveju fikcijos buvo silpnesnės už realizmą. Politinio identiškumo programuotojai nuo pat pradžių susiriejo tarp savęs ir susipainiojo tarp savo perforacinių kortų. Vientisas proletarinis klasinis „aš" yra ne realybė, o mitas. Tai lengva suvokti, stebint, kaip viešai dirba jo programuotojai; save jie kurį laiką su pagirtinu atvirumu vadino propagandistais, ideologijos skleidėjais.

Socialistinio identiškumo programavimą sužlugdė psichologiškai naivi senoji politikos samprata. Socializmas, ypač Vakarų šaly-

se, nesugebėjo sėkmingai realizuoti noro (bent jau palaikyti perspektyvą) sumažinti politikos sukeliamas kančias. Jo psichopolitika beveik visuomet yra prasta; ji galėtų mobilizuoti pyktį, viltį, ilgesį ir ambiciją, bet ne tai, kas viską lemtų, – norą būti proletaru. Pagal socialistinę proletariato sampratą tai net ir neįmanoma, nes buvimas proletaru aiškinamas neigiamais požymiais: nieko neturėti, išskyrus palikuonis, taip pat neturėti šansų iškilti ir naudotis gyvenimo turtais. Kelias į pozityvesnį „aš" eina per deproletarizavimą. Tiktai revoliucinis proletariatas, klestėjęs tuoj po rusų Spalio revoliucijos, pasižymėjo kažkuo panašiu į tiesioginį klasinį narcisizmą, jam buvo būdinga savigyra, kuri netrukus žlugo dėl menkumo ir melagingumo. Tačiau „būti geresniu" yra labai svarbus politinio narcisizmo (kaip ir asmeninio) elementas. *Noblesse oblige.* Bet ar galima pasakyti: proletariškumas įpareigoja?

Proletarinis „aš", kuris eina buržuazinio pėdomis ir pretenduoja į jo palikimą, turi dirbančių žmonių klasinį patyrimą, t. y. patyrimą tų, kurie jau pradeda įveikti savo politinį nebylumą. Kiekvienas norintis reikštis ir atkreipti visuomenės dėmesį „aš" privalo turėti tvirtą branduolį – tokį išdidumą, kuris galėtų atlaikyti susidūrimą su kitais. Paprastų žmonių gyvenime didžiausias lūžis įvyko, kai jie padarė atradimą, kad galima kalbėti apie žmogaus teises. Nuo 1525 metų valstiečių karų iki mūsų laikų rusų ir lenkų rezistencijos jos buvo vadinamos krikščionių teisėmis; pagal Amerikos ir Prancūzijos revoliucijų pasaulietinę tradiciją jos laikomos prigimtinėmis žmogaus teisėmis.

Iš pasipiktinimo ir laisvės siekimo sudarytas pakilus jausmas, noras būti ne vergu (arba ne robotu), o *irgi* žmogumi ankstyvajam darbininkų judėjimui teikė moralinių, psichologinių ir politinių jėgų, kurias represijos dar stiprino. (Todėl socialistinis judėjimas konkuravo su krikščioniškuoju darbininkų judėjimu, kurio motyvas buvo tas pats – jaustis politiškai ir teisiškai svarbiu žmogumi, tik be revoliucinio elemento.) Kol proletariatas taip skurdo, kaip rodo XIX amžiaus dokumentai, tol jau vien žmogaus teisių jausmo atradimas buvo darbininko politinio „aš" branduolys. Tai suteikia ankstyvajam ir naiviam socializmui nostalgišką žavesį, įkvepiantį ir tikrove paremtą humaniškumą. Prablaivėjimas įvyko, pradėjus ginčytis dėl teisingo žmogaus teisių interpretavimo. XIX amžiaus

pabaigoje prasidėjo strategijos, dvilypumo, revizionizmo ir broliško konflikto laikotarpis. Žmogaus teisių suvokimas išsiskaidė partijų ir kovos logikos mašinoje. Socializmo srovėms pradėjus viena kitą juodinti, buvo prarastas sugebėjimas išlaikyti atsparų išorės poveikiui ir pakilų proletariškumo jausmą.

Dar kiek anksčiau socialdemokratija savąja liaudies švietimo politika bandė išrauti klasinio narcisizmo nervą ir paskelbė šūkį: žinojimas – jėga. Tada atsirado pretenzijos į savo klasinę kultūrą, kuri pagrįsta suvokimu, kad be klasei būdingo išradingumo, aukštos „moralės" ir išsimokslinimo neįmanoma įkurti socialistinės valstybės. Teiginys „žinojimas – jėga" gali reikšti ir tai, kad socializmas pagaliau pradėjo numanyti apie ryšį tarp narcisistinio kultūros poreikio ir politinės valdžios. „Jeigu esi vargšas, tai dar toli gražu nereiškia, kad esi geras ir protingas" (E.Kästneris, „Fabianas", 1931).

Darbininkų judėjimo pakilimo laikais žmogaus teisių suvokimas buvo ne toks svarbus, kaip proletarų didžiavimosi savo laimėjimais jausmas, ne be pagrindo siejamas su klasės darbine veikla, stropumu, jėga. Jo galios suvokimo kulminacija buvo sakinys: Visi ratai nustoja sukęsi, jeigu mūsų stiprios rankos šito nori. Visuotinio streiko patosas susijęs su tam tikru pakiliu klasės galios ir gamybos valdymo jausmu – žinoma, čia beveik visada prisideda ir nerealios proletarinės vienybės sąlyga. Vienybė žlugo dėl to, kad proletariato gyvenimo poreikiai ir politikos poreikiai niekada iki galo neatitiko vieni kitų. Tačiau klasiniam entuziazmui palaikyti ilgainiui neužteko išoriškai nepasireiškiančios visuotinio streiko ir darbo sąmonės. Gyvenimo kasdienybė stipresnė už politines pamokas dramatiškais klasės istorijos momentais. Vien tik jėgos ir darbo sąmonė juk negalėjo garantuoti kultūrinio išdidumo, nes jį reikia nuolat atnaujinti.

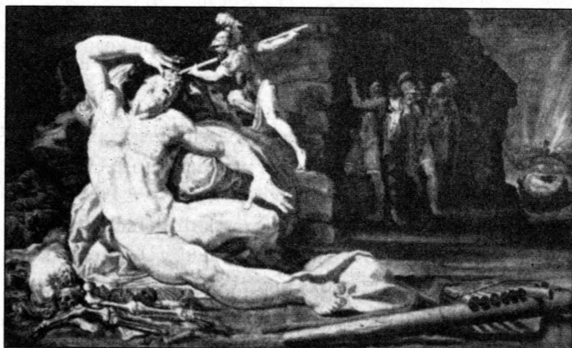
Pakilūs jausmai geba regeneruotis tik tada, kai klasė yra kultūriškai ir egzistenciškai kūrybinga. Vien jėga ilgainiui pati sau tampa nuobodi. Kai politiniai troškimai susiję vien su viešpataujančiųjų garbėtroška, ilgainiui neišvengiama energingo masių pasipriešinimo. Tačiau ir čia slypi objektyvaus proletarų menkavertiškumo pagrindas. Samdomasis darbas sukuria abstrakčią vertę. Jis yra produktyvus, bet ne kūrybiškas. Pramoninio darbo idiotizmas sudaro kol kas neįveikiamą kliūtį realiam klasiniam

proletariato narcisizmui. Tik iš tokio narcisizmo galėtų išaugti kultūrinė gaminančių žmonių hegemonija. Šiurkščia darbo ideologija pagrįsta kultūrinė sistema nesugeba perimti vertingiausio aristokratijos ir buržuazijos kultūros palikimo – kūrybingo gyvenimo džiugesio politikos. Socialistinis būdas perimti palikimą sustiprino senus trūkumus ir sumažino senus privalumus. „Gero gyvenimo" civilizacijoje būti aristokratijos ir buržuazijos paveldėtoju turėtų reikšti vien tai, kad atsisakoma pirmtakų trūkumų ir perimami jų privalumai. Kitaip neapsimoka nieko daryti.

Aš nenagrinėsiu vidinio gyvenimo įtvirtinimo kitose srityse (erotikoje, etikoje) taip, kaip neseniai bandžiau daryti kalbėdamas apie klasinių narcisizmų paradoksalų vidų. Tačiau kritikos schema būtų ta pati: kolektyvinių programavimų ir saviprogramavimų tyrimas. Šiandien visi kalba apie socialinę kultūrinę lyčių dresūrą. Mus gali žavėti primityvesnių kultūrų žmonių naivus vyriškumas ar moteriškumas; mūsų pačių kontekste susiduriama su „kvailais" tokios dresūros rezultatais. Šiandien kiekvienas jau gali suvokti, kad vyriškumą ir moteriškumą formuoja ilgai trunkančios socialinės savidresūros, panašiai kaip formuojasi klasinės sąmonės, profesinės etikos, charakterių ir skonio kryptys. Kiekvienas žmogus turi vidinio gyvenimo mokslo metus, kiekvienas naujagimis – lytinio gyvenimo mokslo metus. Vėliau, pabudęs ir tapęs savimi vyras ir tapusi savimi moteris patiria vienokį ar kitokį spontanišką jausmą: ji man patinka; jis man bjaurus; tokie mano impulsai; tai mane siutina; aš to trokštu; aš galiu troškimus patenkinti. Tik pažvelgę į savo patirtis, mes nustatome, kas esame. Toliau žiūrėdami matome, kad buvimą vienokiu ar kitokiu lemia auklėjimas. Kas atrodė prigimtis, geriau įsižiūrėjus, pasirodo esąs kodas. Kam tai svarbu? Na, kas naudojasi savo ir kitų programavimų privalumais, tam, žinoma, nereikia jokios refleksijos. Tačiau jeigu žmogus nuo to kenčia, tai ateityje vengs aukų, grindžiamų vien nelaisvės dresūra. Kenčiantis turi tiesioginių motyvų pamąstyti. Galima pasakyti, jog *visuotinis* nepasitenkinimas lytiniais santykiais šiandien vis dažniau skatina apmąstyti nesklandžių santykių priežastis; šis polinkis į refleksijas būdingas abiejų lyčių žmonėms. Kai susiduriama su problemomis, abi pusės susimąsto.

O kas būna po susimąstymo? Na, aš nepažįstu nė vieno, kuris būtų „po susimąstymo". Refleksijos „darbas" dar niekur nebaigtas. Jis atrodo begalinis ir, manding, „gerąja prasme", o tai reiškia augimą ir brendimą. Žmonės gali geriau pažinti save iš tūkstančių dalykų. Kad ir kas mes būtume gerąja ar blogąja prasme, visų pirma ir „iš prigimties" esame „šeimos kvailiukai", kitaip tariant, išauklėti žmonės. Švietimas paskiausiai susiduria su „aš" idiotizmu. Sunku panaikinti vidinius automatizmus; daug pastangų reikia prasiskverbti pro pasąmonę. Pagaliau reikėtų nuolatinės savistabos, kad pasipriešintume polinkiui pasinerti į naujas pasąmonės sritis, naujus automatizmus, naujas aklas identifikacijas. Gyvenimas, per perversmus ir budrumo akimirkas ieškantis naujo stabilumo, linkęs į tingumą. Todėl gali susidaryti įspūdis, jog minties istorijoje buvo tiktai ideologijų ėjimas rateliu, o ne sistemingas žmonijos kultūros veržimasis iš nebrandumo ir aklumo. Pošvietiminėje prieblandoje žmonių „aš" idiotizmas darėsi vis rafinuotesnis ir beprotiškesnis – rėmėsi sąmoninga pasąmone, gynybiniu identitetu.

„Identiškumo" ieškojimas turbūt yra slapčiausias iš nesąmoningų programavimų, taip labai paslėptas, kad nepasiduoda ir įdėmiai refleksijai. Mumyse tarsi užprogramuota kažkokia formali būtybė – mūsų socialinių identifikacijų reiškėja. Ji visur garantuoja svetimo pirmenybę prieš sava; kur, atrodo, esu aš, ten visada prieš mane yra pabuvę kiti, kad automatizuotų mane per įvisuomeninimą. Mūsų tikroji pačių patirtis pirmykščiame buvimo nieku pe-



Pellegrino Tibaldi, Polifemas, apie 1555 m.

riode šiame pasaulyje palaidota po tabu ir panikos sluoksniais. Tačiau iš esmės joks gyvenimas neturi vardo. Savimi pasitikintis niekas mumyse – tik su savo „socialiniu gimimu" įgyjantis vardą ir identiškumą – yra tai, kas lieka neišsenkantis laisvės šaltinis. Gyvybingas niekas yra tai, kas, nepaisant socializacijos baisumų, prisimena energetinius rojus tarp asmenybių. Jo gyvenimo pagrindas yra nuovokus kūnas, kurį turime vadinti ne *nobody*, o *yesbody*, ir kuris, vykstant individuacijai, sugebėjo pereiti nuo nerefleksyvaus „narcisizmo" prie refleksyvaus „savęs atradimo pasaulio visumoje". Su juo pasibaigia švietimas, kaip asmeninės, egoistinės regimybės kritika. Anksčiau mistiniai išpuoliai į tokias „slapčiausias" priešindividualiosios tuštumos zonas buvo medituojančių mažumų reikalas, o šiandien yra pagrindo tikėtis, kad mūsų kovojančių identifikacijų plėšomame pasaulyje toks švietimas pasidarys būdingas ir daugeliui.

Neretai vien tam, kad išliktum, turi būti niekas. Tai aprašyta didingiausioje ir sąmojingiausioje „Odisėjos" scenoje. Odisėjas, buklus graikų herojus, lemtingą savo klajonių akimirką pabėgęs iš apakinto kiklopo olos, sušunka: „Tave apakino Niekas!" Taip įveikiamas vienaakiškumas ir identitetas. Šiuo šūksniu Odisėjas, protingos savisaugos meistras, pasiekia buklumo viršūnę. Jis palieka primityvaus moralinio priežastingumo sferą, keršto tinklą. Nuo to laiko jam nebegresia „dievų kerštas". Dievai išjuokia kiklopą, kai tas reikalauja, kad jie keršytų. Kam? Niekam.

Sąmoningo gyvenimo utopija buvo ir lieka pasaulis, kur kiekvienas turėtų teisę būti Odisėjas ir leisti gyventi Niekui, nepaisant istorijos, nepaisant politikos, nepaisant pilietybės, nepaisant to, jog yra kažkas. Kad galėtų žvalaus kūno pavidalu pradėti gyvenimo klajones, kuriose būtų visko. Gresiant pavojams, buklusis pajėgs būti anonimiškas. Tarp kažko ir nieko polių vyksta sąmoningo gyvenimo nuotykiai ir pokyčiai. Jame galutinai išnyksta bet kokia „aš" fikcija. Todėl Odisėjas, o ne Hamletas, yra modernaus ir visada egzistavusio intelekto tėvas.

IV. Po demaskavimų: ciniška prieblanda, švietimo geto savinaigos apmatai

Kaip? Jūs dar vis čionai? Koksai skandalas!
Gal mes viduramžių gyvenam tamsoje,
Kad bestijų pablūdusių gauja
Taip smarkauja? Tegu jus galas!
Su prietarais kovoju aš seniai,
O Tegely vis vien vaidenasi velniai,
Nebėr tiesiog kur dingt nuo velniavos!

J. W. Goethe, „Faustas", I d., „Valpurgijos naktis"*

– Aš saugausi, argi tai niekis?
– O kam tai padeda?
– O kam reikia padėti? – paklausė Fabianas.

Erichas Kästneris, 1931

Kadangi jie žino, ką daro.

Ernstas Ottwaldas, 1931

Šios aštuonios audringos ir atkaklios refleksyvaus švietimo atakos buvo tokios pat garsios, kaip ir didieji gamtos mokslo ir technikos proveržiai, su kuriais jie štai jau geri du šimtai penkiasdešimt metų eina išvien ir vykdo nuolatinę pramonės ir kultūros revoliuciją. Urbanizavimas, motorizavimas, elektrifikavimas ir informacijos priemonių naujovės pakeitė visuomenės gyvenimą, o refleksijos ir kritikos darbas struktūriškai pertvarkė sąmones ir suteikė joms naują dinamišką būvį. „Nebėra nieko tvirta". Jis suarė intelektualinį psichologinį lauką, kuriame jau nebegali egzistuoti senos tradicijų, identiteto ir charakterio formos. Jų poveikiai jungiasi į modernumo kompleksą, kuriame gyvenimas žino esąs pasmerktas nuolatinei krizei.

* J. V. Getė, *Faustas*. Vertė A. Churginas. Vilnius, 1978, p. 170.

1. Sąmoningas švietimo žlugdymas

Žinoma, kad švietimas turi didžiulį pasisekimą. Jo arsenaluose dabar yra daug kritikos ginklų; žiūrėdamas į juos izoliuotai, gali pamanyti, kad taip apsiginklavusi šalis būtinai laimės „nuomonių kovą". Tačiau niekas negali turėti tų ginklų vien sau. Kritika neturi vieno reiškėjo, ji yra susiskaldžiusi į daugybę mokyklų, frakcijų, srovių, avangardų. Iš esmės nėra vientiso ir vienareikšmio švietimo „judėjimo". Švietimo dialektikai būdinga tai, kad jis niekada neįstengė sudaryti plataus fronto; negana to, jis jau ankstyvuoju laikotarpiu tapo savotišku savo paties priešininku.

Iš antrojo įžanginio apmąstymo jau matėme, kad švietimas neatlaiko priešiškų jėgų spaudimo (viešpataujančiųjų, tradicijų, prietarų). Kadangi žinojimas yra jėga, kiekviena „kito žinojimo" išprovokuota viešpataujanti jėga stengiasi išlikti žinojimo centre. Tačiau ne kiekviena jėga yra tikras kiekvieno žinojimo centras. Refleksinis žinojimas neatskiriamas nuo savo subjekto. Taigi viešpataujančiosioms jėgoms lieka tik viena priemonė: atskirti tikėtinos priešingos jėgos subjektus nuo jų savirefleksijos priemonių. Dėl to ir atsiranda sena kaip pasaulis „prievarta prieš idėjas"; tai nėra prievarta prieš asmenis ar prieš daiktus trivialia prasme; tai prievarta prieš savivoką ir saviraišką tų asmenų, kurie gali sužinoti tai, ko jie neturi žinoti. Šioje frazėje sukoncentruota *cenzūros* istorija. Tai antirefleksijos politikos istorija. Tą akimirką, kai žmonės subręsta, kad sužinotų tiesą apie save ir savo socialines sąlygas, valdantieji nuo seno stengiasi daužyti veidrodžius, kuriuose žmonės galėtų pamatyti, kas jie yra ir kas su jais daroma.

Švietimas, kad ir kokios bejėgės atrodo grynai proto priemonės, yra subtiliai atsparus kaip šviesa, kurios vardu pagal seną gerą tradiciją vadinasi *les lumières* (apšvietimas). Šviesa negali pakliūti tik ten, kur kliūtys laužia spindulį. Taigi švietimui pirmiausia rūpi uždegti šviesas, o paskui pašalinti iš kelio kliūtis, trukdančias sklisti šviesai. „Pati" šviesa negali turėti priešų. Ji save laiko taikia apšviečiančia energija. Šviesu pasidaro ten, kur šviesos paliesti paviršiai reflektuoja. Klausimas toks: ar tie reflektuojantys paviršiai iš tiesų paskutiniai apšvietimo taikiniai, ar jie yra tarp šviesos šaltinio ir jos tikrojo adresato? XVIII amžiaus masonai kliūtis, trukdančias

„Štai ko jie nepriėmė... tie tamsuoliai!"



žinojimo šviesai, ją blokuojančias vadino trejopai – prietarai, paklydimai, nežinojimas. Tos kliūtys dar buvo vadinamos trimis „monstrais". Tie monstrai buvo realios jėgos, su kuriomis reikėjo skaitytis; švietimas ėmėsi jas provokuoti ir stengėsi įveikti. Naujieji švietėjai pakiliai ir naiviai stojo į kovą su valdančiosiomis jėgomis ir reikalavo duoti kelią.

Tačiau nepakankamai aiškiai matė „ketvirtąjį monstrą" – tikrąjį ir pavojingiausią priešininką. Jie atakavo galiūnus, bet ne jų žinojimą. Jie dažnai sistemingai netyrė viešpataujančiųjų jėgų žinojimo, kuris yra dvejopos struktūros: viena dalis yra valdymo meno taisyklės, kita – visuotinio suvokimo normos.

Valdančiųjų sąmonė yra tas „reflektuojantis paviršius", kuris lemia švietimo eigą ir plitimą. Taigi švietimas iš tiesų priverčia valdžią reflektuoti. Ši reflektuoja dvejopai – stebi pati save ir laužia bei atspindi šviesos spindulius.

Valdantieji, jeigu jie ne vien tik pasipūtėliai, turi mokydamiesi atsistoti tarp švietimo ir jo adresatų, kad sutrukdytų plisti naujai žinojimo jėgai ir atsirasti naujam žinojimo subjektui. Valstybė turi žinoti tiesą, kad galėtų ją cenzūruoti. Senosios socialdemokratijos tragedija buvo ta, kad ji iš šimto tezės „žinojimas – jėga" reikšmių sąmoningai suvokė tik keletą. Ji visą laiką nesuprato, koks žinoji-

mas iš tiesų suteikia jėgų ir kokių jėgų reikia turėti, kad prieitum prie mokslo, kuris didina jėgą.

XIX ir XX amžių konservatoriai ir rojalistai kai kada piktai pasvarstydavo, kaip būtų buvę galima „išvengti"1789 metų revoliucijos. Tie reakcingi plepalai vis dėlto turi ir gana įdomių momentų – monarchistinis konservatyvizmas užkliudo cinizmo besimokančios viešpataujančios politikos nervą. Minčių eiga čia labai paprasta: jeigu monarchija būtų gerai išnaudojusi savo reformavimosi galias, jeigu būtų mokėjusi išvengti tiesioginės priešpriešos su naujosios ūkinės tvarkos faktais, jeigu būtų pavertusi naująją ekonomiką savo ūkio baze ir t. t., – viskas galbūt būtų buvę ne taip. Būdami protingi rojalistai pripažino, kad Liudviko XV ir Liudviko XVI klaidos ir politinė impotencija prisidėjo prie visų bėdų. Todėl jie jokiu būdu neatsisakė monarchijos idėjos ir pagrįstai tikėjo, kad visiškai galima „sugebanti mokytis" despotija. Politiškai tuščia XVIII amžiaus Prancūzijos galva leido, kad jėgos žinojimas susikurtų nemonarchinį centrą.

Geriau įsižiūrėjus tikrųjų revoliucinių įvykių grandinė prasideda jaudinančiu ir slogiu spektakliu: valdantieji paskutinę akimirką bandė sužinoti liaudies problemas, kad vėl paimtų į rankas išsprūdusias vadeles. Štai ką reiškia tie garsieji „skundų sąsiuviniai", kuriuos karūnos įsakymu revoliucijos išvakarėse turėjo parašyti visos, net pačios tolimiausios bendruomenės ir jų piliečiai, kad aukščiausioji institucija pagaliau sužinotų tikruosius žmonių vargus ir norus. Patriarchalinio nusižeminimo aktu, kuriame liaudis atliko savo vaidmenį su didele viltimi ir politiškai erotiškai daužantis širdžiai, monarchija prisipažino, kad jai reikia mokytis. Ji davė suprasti, kad nuo šiol ketina tapti centru to žinojimo, tų politinių poreikių, kurie buvo sutelkti revoliuciniame centre, ir ji pernelyg ilgai tai kentė. Tačiau kaip tik tuo karūna parideno politinio priežastingumo kamuolį, kuriam įsibėgėjus, sistema neturėjo jėgų jo sustabdyti.

Didelėse XVIII amžiaus monarchijose įsigalėjo kitoks valdymo stilius – „patriarchalinio švietimo". Prūsijos, Austrijos ir Rusijos monarchijos turėjo norinčius mokytis valdovus. Todėl dabar minima Petro, Frydricho ir Juozapo „šviečėjiška" veikla, o apie Liudviko švietimą nėra kaip kalbėti, kad ir labai norint. „Šviečėjiško despo-

tizmo" šalyse vyko pusiau konservatyvus pažangos planavimas iš viršaus; ten galų gale kilo ir šiuolaikinės planavimo idėjos, kurios visada stengiasi suderinti socialinio stabilumo maksimumą su valdžios ir gamybos plėtimo maksimumu. Šių dienų „socialistinės" sistemos veikia švietėjiško absoliutizmo stiliumi, kuris dabar skelbiasi esąs „demokratinis centralizmas", „proletariato diktatūra" ar kaip dar užeina ant seilės.

Vokiečiai šioje srityje turi dviprasmišką įžymybę. Jų švietimo atstovai yra ne tik Lessingas ir Kantas, bet ir Prūsijos karalius Frydrichas II, kurį galima laikyti viena šviesiausių to amžiaus galvų. Jau-



Frydrichas II darbo kabinete prie rašomojo stalo su savo šunimis.

nystėje Šviečiamojo amžiaus vaikas parašė antimakiavelišką veikalą, kuriame smerkia atvirai cinišką senąjį valstybės valdymo būdą; tapęs monarchu, pasidarė refleksyvaus modernizuoto valstybės valdymo mokslo skelbėju. Jo politinėje filosofijoje sukurpiami nauji valdžios drabužiai, represijų menas pritaikomas prie laiko dvasios.* Naująjį Frydricho cinizmą maskavo melancholija, nes jis stengėsi būti asmeniškai nepriekaištingas, prūsiškai asketišką paklusnumo politiką bandė taikyti sau. Su formaliu ir iš dalies egzistenciniu nuoseklumu jis taiko mintį apie tarnavimą ir valdovui – vadina karalių „pirmuoju valstybės tarnu". Iš čia kyla valdžios depersonalizavimas, kurio viršūnė yra šiuolaikinė biurokratija.

Iš Frydricho melancholijos matyti, kaip švietėjiška despotija privalo rodyti tam tikras „tragiškas" emocijas, kurios daugeliui Prūsijos garbintojų apskritai suteikė slaptą sentimentalų identiškumą; tuo paremta ir šiandieninė Prūsijos laikų nostalgija, socialliberalios valdininkų romantikos liguista apraiška. Vokiečių švietimas labiau negu bet kuris kitas yra šizoidiškai suskilęs; daugelis dalykų, jam nebeprieinami; jis turi žinojimą, kurio tikruoju subjektu jis negali būti. Jis absorbuoja patirtį, kad neleistų jai pasiekti tų „aš", kurie būtinai imtų veikti vadovaudamiesi patirtimi, jeigu tik ją turėtų. Šioje šizoidinėje melancholijoje kaip tik pradeda vyniotis raudona Vokietijos naujosios istorijos gija – inteligentiškos valdžios vykdomas buržuazinio švietimo demoralizavimas.

Otto fon Bismarckas buvo antra stambi ciniška Vokietijos naujųjų laikų asmenybė, labai galvota represinė figūra. Kaip „pavėlavusios tautos" (1871) kūrėjas jis kartu buvo tas žmogus, kuris bandė tautos vidinės politikos laikrodį pasukti geru pusamžiu atgal. Jis plačiu mastu neigė evoliuciją. Stengėsi išlaikyti neveiksnumo standartus, jau neatitinkančius jo meto jėgos šaltinių balanso. Jis slopino ne tik seniai besireiškiančią ketvirtojo luomo (socialdemokratijos) politinę valią, bet ir trečiojo – buržuazinio liberalizmo. Bismarckas neapkentė „laisvamanybės", galimas

* „Bergždžios pastangos šviesti žmoniją. Reikia, jeigu gali, pasitenkinti tuo, kad pats esi išmintingas, o prastuomenė telieka tamsi, ir privalai tik žiūrėti, kad ji nedarytų nusikaltimų, kurie gali sutrikdyti visuomenės tvarką" (Prūsijos karaliaus Frydricho II laiškas d'Alembert'ui, 1770).

Politinis šokis tarp kiaušinių. E. Schalkas, Bismarcko kaip konfliktų ministro karikatūra. *Frankfurter Latern*, 1863 m.

Politischer Eiertanz.



daiktas, net labiau negu „raudonųjų" socialdemokratijos „gaujų". Net ir politinėje katalikybėje (centras) girdėjo pretenzijas į politinį „aš", kurios skatino jo cinizmą. Vietą, kur tie politiniai „aš" norėjo reikštis, – Prūsijos, o vėliau Reicho parlamentą – jis realistiškai ir paniekinamai vadino „plepalynu", nes tikruosius sprendimus vis dėlto visada darė jis ir monarchas. Čia raudonas vokiečių hegemoninio cinizmo siūlas virto tvirta virvele. „Priekabiaukite kiek norite, bet pakluskite!" – tuo prasidėjo tai, kas vyko Bismarcko laikų „plepalyne" ir vėliau virto neryžtingu ir chaotišku Veimaro laikų parlamentarizmu.

Lieka aptarti, ar ne socialdemokratijos laikais turi vykti didžioji švietimo identiteto difuzija. Kai tiktai į valdžią ateina „apsišvietusios" vyriausybės, šizoidinė įtampa valdžios subjekto viduje padidėja; jis turi suskaidyti savo šviętėjišką žinojimą ir imtis me-

lancholiško valdymo realizmo – meno išmokti antros pagal dydį blogybės. Jokia morali sąmonė ir jokia ištikimybė principams nesusidoros su painiais valdymo realizmais. Įžangoje aš ne be reikalo sakiau, kad ciniškojo proto kritika yra meditacija teiginio „Žinojimas – jėga" tema. Tai buvo senosios socialdemokratijos šūkis; taigi ta kritika iš esmės kreipia į meditatyvų pagrindimą ir atšaukimą to, kas sudaro socialdemokratijos branduolį – pragmatiškos politinės išminties. Būdama pragmatiška, ji pripažįsta duotybę, bet išmintis visada prieš tai maištauja. Vien tik kritikuojant cinizmą galima prieiti prie nuvalkioto teorijos ir praktikos supriešinimo; tačiau jis gali pakilti virš mokyklinės „idealo" ir „tikrovės" dialektikos. Kritikuojant ciniškąjį protą galima suteikti naują šansą švietimui ir likti ištikimam švenčiausiam jo siekimui – pakeisti būtį per sąmonę.

Plėtoti švietimą – tai būti pasiruošusiam, kad viskas, kas sąmonėje yra vien moralė, bus nugalėta neišvengiamo tikrovės amoralizmo. Argi ne to šiandien moko socialdemokratija, beveik prieš savo valią glemžiama Didžiosios dialektikos*. Šis mokymosi skausmas yra vienas iš trijų didžiųjų šių dienų švietimo savinaigos veiksnių.**

Didžiausią lūžį švietimas patiria dėl valdančiųjų cinizmo. Žinojimas – jėga, o jėga, priversta kovoti, lemia žinojimo skilimą į gyvybingą ir negyvybingą. Tik iš paviršiaus tai atrodo tarsi prieštaravimas tarp „realizmo" ir „idealizmo". Iš tiesų vienas prieš kitą stoja šizoidinis ir antišizoidinis realizmas. Pirmasis atrodo rimtas, antrasis – įžūlus. Pirmasis prisiima atsakomybę už tai, už ką negalima atsakyti; antrasis neatsakingai žiūri į tai, už ką reikia atsakyti. Pirmasis nori, pasak jo, garantuoti mūsų išlikimą, antrasis norėtų išgelbėti gyvenimo orumą nuo jėgos realizmo išsigimimų.

* Ne taip iškilmingai tariant, didžiosios sumaišties, realybės prieštaringumo.

** Be to, pateikiu marksistinės alternatyvos istorinę kompromitaciją (p. 124 ir toliau) ir sudrumsčiu bendrąją socialpsichologinę atmosferą (p. 164 ir toliau).

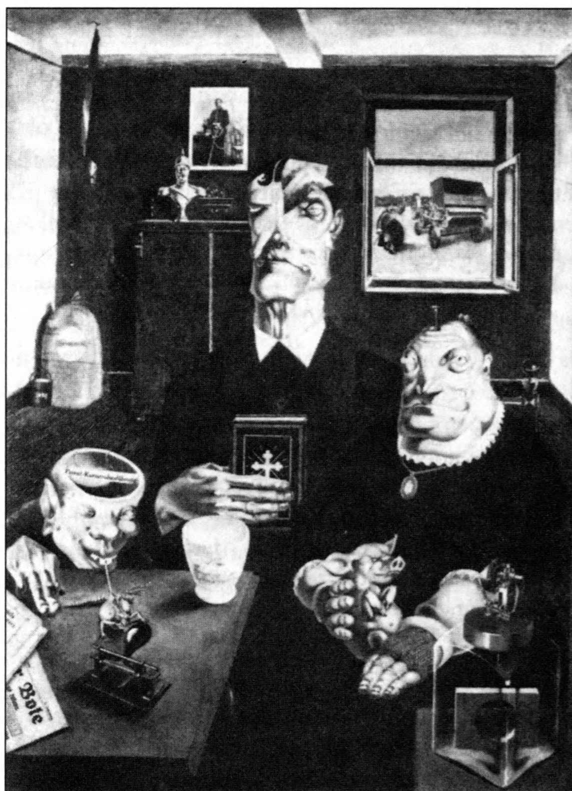
2. Švietimo lūžiai

Greta didžiausio švietimo lūžio dėl valdančiųjų jėgų antirefleksyvios politikos, kuri sąmoningai stengiasi užkonservuoti kitų naivumą, pastebime ir kitokių raidos lūžių ir netolygumų, dėl kurių švietimas atsiduria ant savinaigos ribos.

Laiko lūžis

Švietimas yra laike vykstantis procesas, evoliucijos forma. Jis naudoja individų gyvenimo, institucijų procesų laiką. Niekas čia nesikeičia per vieną dieną, nors žinomi ir šuoliai bei staigūs pabudimai. Jo ritmas sunkiai nuspėjamas ir be galo varijuoja priklausomai nuo vidinių ir išorinių sąlygų ir priešinimosi. Jo energija, nelyginant liepsnos, intensyviausia centre, o periferijoje visai nejaučiama. Kilęs refleksyviosios inteligentijos (filosofijos ir meno sričių) pionierių ir meistrų galvose, jo impulsas visų pirma prigyja tarp intelektualų, kurie yra perdėm tingūs, paskui visuomeninės veiklos ir politikos pasaulyje, paskui nesuskaičiuojamose nuo bendrosios atskilusiose privačiose sferose ir galop atšoka, susidūręs su tikru skurdu, kurio neįmanoma apšviesti.

Biografiškai švietimas turi daug stadijų ir pakopų, kurios anksčiau buvo vaizduojamos kaip prasminiai izoteriniai judesiai; senieji masonai inscenizavo priėmimo apeigų pakopas, atitinkamą brendimo, refleksijos, pratybų ir nušvitimo seką. Tokia būtina biografinė švietimo pakopų sistema kaip *iniciacija* modernioje pedagogikoje yra sugriauta; tiktai išoriškai tebegyvuoja švietimo sistemos pakopos ir jų seka mokyklos klasių ir semestrų pavidalu. Dabartinių mokyklų mokymo planai yra ugdymo sistemos parodijos. Senajame Humboldtų universitete, su jo „autoritariniu" dėstančiųjų ir studijuojančiųjų santykiu ir studentiškomis laisvėmis, dar būta supratimo apie tokį biografinį įtvirtinimą ir asmeninę iniciaciją. Šių laikų mokymo sistemoje nei tie, kurie moko, nei tie, kurie studijuoja, neturi konkrečios pažinimo idėjos. Profesoriai iš tiesų nėra „išpažinėjai", o tiktai negyvenimiškų žinių diegimo treneriai. Universitetuose ir mokyklose vyksta šizoidiniai spektakliai,



Gerogas Scholzas, Pramoniniai ūkininkai, 1920 m.

kur be noro mokytis ir neturintis perspektyvų inteligentiškas jaunimas mokosi bendrųjų švietimo beprasmybės standartų.

Švietimo laiko lūžyje skiriame dvi dimensijas – biografinę ir sociologinę. Kiekvienai naujai kartai vis reikia laiko, kad savo ritmu perimtų tai, kas pasiekta. O kadangi šizoidinė kultūra siekia švietimo depersonalizavimo, švietimo be jam atstovaujančių švietėjų, tai iš naujųjų mokyklų sklinda tik sutartinis garsus dūsavimas. Jaunuomenė pasitinka savo „švietimo aparatą" priešininko poza. Jeigu nebūtų mokytojų, kurie iš paskutiniųjų stengiasi šviesti, nepaisydami mokymo planų, ir investuoja savo gyvenimo energiją, nepaisydami pedagoginio proceso sąlygų, vargu ar bent vienas

mokinys žinotų, dėl ko jis turi eiti į mokyklą. Kuo sistemiškiau planuojamas ugdymas, tuo labiau nuo atsitiktinumo ar laimės priklauso, ar ugdymas bus iniciacija į gyvenimą.

Vykstant sociologiniam švietimo laiko lūžiui, „provincija" (konkrečia ir metaforine prasme) dėl savo tingumo priešinasi švietimo paskatoms. Provincija – tai prisitaikymas prie represijų ir žiaurumų, kurių „apskritai" tarsi jau nebėra. Jie toliau tebegyvuoja iš įpročio ir dėl savitramdos – iš tiesų be jokios būtinybės. Tiktai pažangaus švietimo laikotarpiu dorai pajuntama, koks mirtinai pavojingas yra beturčių skurdas, koks pasigailėtinas, atgyvenęs vargas. Provincija prisidėjo prie modernizavimo, bet nerėmė liberalizavimo; ji ėjo kartu, bet vis tiek atsiliko. – Šiandien šis vaizdas, be abejo, keičiasi. Miesto ir kaimo sąmonės pastebimai kinta; yra požymių, kad slogus atsilikimas netapatus sąmoningam nenorui toliau eiti kartu. Nauja provincijos sąmonė pabrėžia, kad švietimui ne visada galima prikišti aklą sąjungą su gamtos mokslų, technikos ir gamybos kompleksu, nors šis nuo amžių buvo jo nuolatinis palydovas. Visuomeninė švietimo viršūnė šiandien siekia to techninio švietimo sureliatyvinimo, kuriam atrišus rankas prasidėjo karštoji mūsų istorijos fazė. Joje yra mistikos pėdsakų, racionaliai magiško gamtos valdymo svajonių, politinių inžinerinių visagalybės fantazijų. Technokultūroje įsikūnija miestiečių imperializmas. Daugėja labai svarių teorinių balsų – nuo Toynbee iki Wittfogelio, – kurie skelbia nuojautą, kad miesto ir pramonės civilizacijų ateitis vėl gali vadintis provincija.*

Partinis lūžis

Ieškodamas atsakymo į klausimą, kas yra politinis švietimo subjektas, atsiduri nežinios brūzgynuose. Iš esmės skirtingai švietimo motyvus suvokia liberalizmas ir socializmas. Socializmo požiūriai savo ruožtu išsiskaido į autoritarinę komunistinę, socialdemokratinę ir anarchistinę sroves. Kiekviena partija garsiai skelbia, kad jos santykis su švietimu ir mokslu ypatingas, kad juos sieja inty-

* Plg. Peterio Jirako rašinį *Zukunft als Provinz // Frankfurter Hefte*, 33 Jg., Heft 4, April 1978.

mus identiškumas. Liberalizmo jau pats pavadinimas sako, kad jis reiškia ne vien ekonominę, bet ir pilietinę bei mąstymo laisvę; socialdemokratija nuo seno skelbiasi esanti protingos socialinės raidos reguliavimo partija; o komunizmas taikosi į patį centrą, pareikšdamas esąs srovė, kurioje partiškumas ir tikrovės suvokimas sudaro vienovę. Kuo reikia tikėti? Tam, kuris dar drįsta klausti, matyt, nieko kito nelieka, kaip pačiam mąstyti, ir tai sudaro potencines naujos švietimo partijos galimybes, – „savo nuomonės" partijos. Kas tai išdrįstų, galbūt išdrįstų pritarti ir anarchizmo antipartiniam šūkiui, kuris visas partijas puola kaip valstybės surogatus ir teigia, kad jos yra „balsuojančio gyvulio" kvailinimo mechanizmai ir prievolių aparatai. Taigi gražus dialektinis „tiesos ir partiškumo" posakis tėra muilo burbulas – kol bus sugalvota nepartinė partija, kuri tarnaus bendram gyvenimo tikslui ir trukdys akliems savinaikos aparatams.

Sektorių lūžis

Pažangūs švietimo postūmiai, palietę aiškios savimonės, prigimties ir identiškumo fikcijas, ir dabar tebeturi priešų tarp didžiųjų visuomenės jėgų, kuriančių tas fikcijas. Tai galima nesunkiai įrodyti giluminės psichologijos švietimo pavyzdžiu, nes ji dviem frontais susikibo su kitomis švietimo frakcijomis, ir šios surengė jai tiesiog antišvietimo aktą. Pasąmonės psichologiją nuolat „neigė" scientizmas ir gamtamokslinė medicina ir vadino ją mitologija, kita vertus, oficialusis marksizmas laikė šią psichologiją buržuazinio iracionalaus dekadentiškumo simboliu.

Iš tiesų psichologinis ir politinis švietimas yra priešininkai, kurie ne tik konkuruoja dėl laisvos individų energijos, bet ir dažnai dėl to kovoja. Kai tiktai partiškumas virsta identiškumu ir individai ne tik palaiko kurią nors pusę, bet tampa partija, psichologinė refleksija būtinai turi imti griauti tokias dirbtines naivybes. Ir dėl to atsiduria nepageidaujamo švietimo vaidmenyje. Ir atvirkščiai – psichologinis švietimas pasidaro įtartinas, kai jis pradeda virsti pasaulėžiūra, nuomonės mokykla, ideologija, tiesiog sekta. Tuo pasižymi daugelis pasigailėjimo vertų naujųjų psichologijos ortodok-

sų ginčų ir dogmatizmų bei psichologizuojančios subkultūros šiurkštybių ir ribotumų. Ir visiškai pikta, kai tokie psichologai kaip C.G.Jungas dėl ambicijų ir naivumo nori įsiteikti tokioms politinėms srovėms kaip fašizmas. Užuot autoritetingai demaskavę politinio mazochizmo psichologiją, psichologijos mokyklų galvos pačios pradeda norėti išbandyti autoriteto saldybes ir panaudoti mazochistinius mechanizmus savo tikslams.

Intelektų lūžis

Aš ką tik užsiminiau, kad švietimo ir gamtamokslinės techninės revoliucijos sąjunga nebėra labai tvirta. Švietimo filosofija dar svarsto, ar išardyti tą priverstinę sąjungą ir ieškoti naujo santykio su mokslais. Pernelyg jau tvirta dabartinė proto ir mokslo pusiausvyra, kad filosofija, nenorėdama išsikasti duobės pati sau, atsisakytų mokslų tiekiamo pranašumo. Ir vis dėlto yra ženklų, kad baigsis scientizmo stabų metas. Nuo Europos romantikos laikų modernaus racionalizmo procesams nuolat trukdė vadinamosios iracionaliosios srovės; ir dabar yra tokių antiracionalizmų, kuriuose maišosi „kitos išminties" motyvai – jausmų logikos ir mistikos, meditacijos ir atsitokėjimo, mito ir magiškos pasaulio sampratos. Čia turbūt veltui stengtumeisi atskirti pelus nuo grūdų. Tiesiog savaime turi paaiškėti, kurie veiksniai pergyvens madą. Kai Europoje irgi praeis amerikietiškojo sinkretizmo laikai ir išblės pirmasis *anything goes* jaudulys, galbūt ir vėl bus vertinamas aiškumo žavesys. Ilgainiui niūrūs mišiniai įgrysta; kur „viskas tvarkoj", viskas darosi nebesvarbu, tačiau tai praeina.

Švytuodamas tarp žavėjimosi ir bodėjimosi švietimas turi nurodyti mokslams jų sureliatyvėjusią vietą kultūroje. Tai padaryti būtų galima, nustačius intelekto rūšių santykį – ypač įvairių rūšių protingumo, mokslo ir išminties, mokslingumo ir išradingumo.

Jau seniai pastebėta, kad įvairios intelekto rūšys, kurias šių laikų protas tiktai dėl vaizdo laiko racionalumo vienetu, linkusios skaidytis. Tai, ką, pavyzdžiui, Georgas Lukács'as puolė kaip modernaus buržuazinio mąstymo iracionalizmą, „proto griovimą", yra iš esmės visiškai pateisinamas „kitokio" intelekto atsiskyrimas nuo

gamtamokslinės racionalistinės hegemonijos. Čia bloga tik tai, kad iracionalizmas nuo Bergsono iki Klage's žiūrėjo į save pernelyg rimtai. Jis apsiriko reikšdamas rimtas pretenzijas ir kalbėdamas rimtu pamokslininko balsu, kai geriau būtų tikusi didelė politinė klounada. Ryškiai iracionalistinėje literatūroje dažnai susiduriame su teorinės melancholijos ir puikavimosi mišiniu. Tiesa, Bergsonas bent jau rašė apie juoką.

Buržuazinės pastangos būti rimtiems pakirto satyrines, poetines ir ironiškąsias iracionalizmo galimybes. Kas mato „kita", turi ir kitaip kalbėti. Tačiau jeigu tai, kas „suvokta" kitapus siauro racionalumo, skelbiama su pretenzijomis į rimčiausias išvadas, nusikalstama tiek iracionalumui, tiek racionalumui. Gottfriedas Bennas kaip pirštu į akį pataikė apibūdindamas iracionalizmo orakulą: Vokietijoje mąstytojus, kalbiniu atžvilgiu nepriaugusius iki savo pasaulėvaizdžio, įprasta vadinti pranašais.

Tiesmukiškasis konservatyvizmas apie daugelį šių dalykų seniai žinojo. Dažnai demagogiškai dejuodamas dėl nelemtos pažangos, jis vis dėlto suprato, kad naujasis mokslo pobūdis mažai ką turi bendro su ta žmogaus brandumo būsena, kurią visi didieji praeities mokytojai vadino išmintimi. Išmintis nepriklauso nuo techninio pasaulio valdymo lygio; atvirkščiai, reikia išminties, kai mokslo ir technikos procesas artėja prie beprotybės – kaip šiandien regime. Su budistiniu, daoistiniu, senovės krikščionių, indų ir indėnų intelektu nesukursi konvejerių ar palydovų. Tačiau modernusis žinojimo tipas yra sausas, jam trūksta dvasinio gyvumo, kuris teikė įkvėpimo seniesiems išminčiams kalbėti apie gyvenimą ir mirtį, meilę ir neapykantą, priešybę ir vienybę, individą ir kosmosą, vyriškumą ir moteriškumą. Labai svarbus išminties literatūros motyvas yra įspėjimas, kad reikia saugotis netikros išminties, prasimanyto žinojimo ir mokytumo, jėgos mąstymo ir arogantiško intelektualizmo.

3. Veržimasis pro pusiau atviras duris

Nepaisant visų trukdymų, konfliktų ir abejonių dėl savęs švietimas tolydžio sukūrė galingą refleksijos potencialą. Tai matyti ir iš dabartinių demokratizavimo procesų. Plačių visuomenės gyvenimo sričių sumokslinimas, psichologizavimas ir perkėlimas į mokyklas suteikė stiprių refleksijos priemonių visų pirma aukštiesiems sluoksniams – intelektualams ir valstybės centrinėms institucijoms. Valdžios difuzija šių laikų valstybėje lėmė ir didelį galios suvokimo susiskaidymą, kuris, kaip ką tik sakyta, galios suvokimo cinizmą, tai yra moralės savinaigą ir negyvybingų pažiūrų atskilimą pavertė difuziniu kolektyviniu mentalitetu. Čia vėl priartėjame prie pradinės tezės: nepasitenkinimas kultūroje šiandien reiškiasi kaip universalus difuzinis cinizmas.

Su cinizmo difuzija ir virtimu kolektyviniu mentalitetu valstybės srityje ir valdžios suvokimo srityje suyra buvę ideologijos kritikos pamatai. Kritikai jau seniai, kaip teigia 1928 m. Walterio Benjamino aforizmas (plg. įžangą), susijungė su kritikuojamaisiais, ir moralinė distancija visai išnyko dėl visuotinio abejingumo, amoralumo, pusiau moralumo ir moralumo klausimais. Dabartiniai išsimokslinę ir informuoti žmonės nesijaudindami priėmė svarbiausias kritikos ir demaskavimo schemas. Tokios kritikos schemos šiandien suvokiamos greičiau kaip įnašas į liūdną pasaulyje egzistuojančių santykių sudėtingumą, negu kaip impulsas atsitokėti. Taigi kas šiandien tebėra švietėjas? Klausimas beveik pernelyg tiesmukas, kad būtų padorus.

Vienu žodžiu, egzistuoja ne tik švietimo, ne tik švietėjų krizė, bet ir švietėjiškos praktikos, švietėjiško *angažuotumo* krizė. Šiandien žodis „angažuotas" jau tariamas su pripažinimo ir kartu atlaidumo gaidele – tarsi tai būtų paskutinių psichologinių nuosėdų sluoksnis, su kuriuo reikia elgtis ypač atsargiai. Beveik atrodo, kad mes ne tiek simpatizuojame tam, kuris už ką nors stoja, kiek pačiam angažuotumui ir jo trapiam naivumui, nes tai dabar toks retas dalykas. Argi tai nežinoma iš daugelio mūsų jausmų vadinamųjų „alternatyvių judėjimų" atžvilgiu? Panašūs dalykai vyksta Prancūzijoje, kur jaunoji intelektualų karta, *après Sartre*, jaučia yrant senuosius politinio moralumo pamatus, kuriuos buvo padėjęs kai-

rysis identitetas. Angažuotumas? „Jis yra dramblio kaulo bokšte. Angažuotieji ten sėdi aktyviai." (Ludwigas Marcuse)

Moraliniai švietimo pamatai silpnėja, nes valstybė šviesuolius vienu metu ir spaudžia, ir skiria į atsakingas vietas; todėl darosi neaiški perspektyva to, kas anksčiau buvo vadinama angažuotumu. Kai kas nors bando mane švietėjiškai agituoti, pirma man į galvą šovusi mintis būna išties ciniška: tegu jis sau kapstosi savo mėšle. Ir tai natūralu. Tiesa, gerų norų be reikalo nereikia įžeidinėti; tačiau geri norai turėtų būti truputį protingesni ir neversti manęs pasakyti: aš tai jau žinau. Kadangi nenoriu būti paklaustas: tai kodėl tada nieko nedarai?

Taip jau kuris laikas yra: „angažuotas" švietėjas veržiasi pro duris, kurios, tiesa, nėra visai atlapos, tačiau jų jau nebereikia nė laužti. Ir gali pasidaryti taip, kad ciniški žmonės geriau žinos moralinę padėtį negu angažuotieji. Nuo Ericho Kästnerio laikų dabartinės švietėjiškos satyros tonas refleksyviai „įpjautas" ir reiškiasi melancholišku koketišku *effet*, jeigu apskritai dar nori reikštis. Šių dienų pokštautojai yra įvairūs, tik ne angažuoti; jie gali turėti naudos iš juoko pabrangimo, nes kvailiojimai labiau atitinka laiko dvasią negu sena pikta satyra; pastarojo meto ideologijos kritikos atstovai yra tokie įkvėpti kvailiotojai kaip Otto, kurio juokuose mažai sociologijos, bet daug nuovokos.

Greta „angažuotumo" mūsų atmintyje yra dar vienas naujas nuosėdų sluoksnis – vos spėjusi apdžiūti studentų judėjimo patirtis, to judėjimo drąsos ir depresijos kaita. Šios naujausios politinio vitalumo istorijos nuosėdos sudaro papildomą skraistę, gaubiančią seną jausmą, kad su šiuo pasauliu reikia kažką daryti. Studentų judėjimo nuslūgimas mus turi dominti, nes tai kompleksiškas perėjimas nuo vilties prie realizmo, nuo maišto prie protingos melancholijos, nuo garsaus politinio „ne" prie tūkstančius kartų tylesnio subpolitinio „taip", nuo radikalios politikos prie politinės egzistencijos vidurio kurso. Aš ne visai tikiu švietimo pabaiga, nes atėjo tiktai spektaklio pabaiga. Jei tiek daug švietėjų šiandien nukabino nosis, tai reiškia, kad jie iššnypš į visuomenės spjaudyklę visą pyktį ir liūdesį, kuris trukdytų jų tolimesnei švietėjiškai veiklai. Tiktai narsieji pajunta, kada jie praranda narsą; tiktai švietėjai pastebi, kada pasidaro tamsu; tiktai mora-

lieji gali būti demoralizuoti. Vienu žodžiu: mūsų dar esama. Leonardas Cohenas parašė lyrinę eilutę, kuri galėtų būti pritilusios švietimo kovos giesmė: *Well, never mind: we are ugly, but we have the music. (Chelsea Hotel Nr.2)*

Tokioje prieblandoje, kai durys tik privertos, paslaptys atskleistos ir kaukės pusiau nuimtos, o nepasitenkinimas vis tiek nesitraukia, vokiečių švietėjiška inteligentija atsiduria nebe pirmą kartą. Istorinėje dalyje aš ketinu aprašyti „Veimaro simptomą" kaip mažiausiai nuo mūsų laikų nutolusį epochos veidrodį, į kurį galime pasižiūrėti. Jau Veimaro respublikoje pažangi inteligentija buvo pasiekusi tokią refleksijos stadiją, kai ideologijos kritika galėjo pasidaryti visuomenės žaidimu ir kiekvienas kiekvienam galėjo nuplėšti kaukę. Iš ten kyla „totalinio ideologijos įtartinumo" patirtis, apie kurį tiek daug buvo kalbama ir diskutuojama po Antrojo pasaulinio karo, nes labai jau magėjo išsisukti nuo tokios rimtos kritikos.

Akimirkai apsisiautęs juodą teisėjo mantiją, pamatai griežtai suskirstytą žaidimo aikštę su žinomais žaidėjais, griežtai nustatytais ėjimais ir tipiškomis pražangomis. Kiekviena partija daro įprastinius, jau beveik sutartus kritikos ėjimus; religingieji kritikuoja nereliginguosius ir atvirkščiai, kiekviena partija savo repertuare turi priešingos pusės ideologijos kritikos metakritiką; marksistų ir liberalų dialogo ėjimai tvirtai nustatyti, lygiai taip marksistų ir anarchistų, arba anarchistų ir liberalų; šiame žaidime maždaug galima nustatyti, kokias bausmes gaus už pražangas anarchistai ir kokia bus liberalų ir marksistų reakcija į paskelbtos bausmės metų skaičių; gana gerai žinoma, ką gali vieni kitiems prikišti gamtos ir humanitarinių mokslų atstovai; netgi kariškių ir pacifistų ideologijų kritikai gresia stagnacija, bent jau išradingų kritikos ėjimų stagnacija. Taigi ideologijos kritikai atrodo tiktų jau greitai penkiasdešimtmetį švęsiančio Sartre'o filmo pavadinimas – „Žaidimas baigtas".

4. Marksistinė elegija: Althusseras ir Marxo „lūžis“

Tačiau švietimas vis dar tebėra nepatenkintas. Antras svarbus jo savinaikos faktorius yra nusivylimas marksizmu. Šiandieninę cinišką prieblandą skleidžia patirtis, žinojimas, kuo virto „ortodoksiniai“ marksizmo sąjūdžiai – leninizmas, stalinizmas, Vietkongas, Kuba, raudonųjų khmerų judėjimas. Marksizmas mums yra krachas to, kuo žadėjo tapti „protingas kitas“. Marksizmo raida buvo tai, kas įvarė pleištą (nebeištraukiamą pleištą) tarp švietimo ir kairiojo principo. Marksizmas išsigimė į ideologiją, remiančią slapta nacionalistines ir atvirai hegemonistines, despotiškas sistemas; tai sugriovė plačiai šlovinamą vilties principą ir apkartino jau ir be to sunkiai pasiekiamą pasitenkinimo jausmą istorijoje. Ir kairioji pusė supranta, kad nebegalima toliau kalbėti apie komunizmą, tarsi jo tikrovėje nebūtų buvę ir tarsi kaip niekur nieko būtų galima pradėti iš pradžių.

Kalbėdamas apie ketvirtą demaskavimą esu užsiminęs, kad Marxo teorija turi dvejopą pobūdį: tai yra išsivadavimo ir sudaiktinimo teorija. Sudaiktinimas būdingas kiekvienai teorijai, kurios tikslas turėti valdžią. Šia prasme Marxo teorija iš pat pradžių buvo viešpatavimo teorija. Dar prieš teoriškai ar praktiškai ateidamas į valdžią marksizmas jau tobulai laikėsi „realaus politinio“ stiliaus ir elgėsi kaip būsima valdančioji jėga. Jis visada pernelyg tiksliai diktavo „teisingą liniją“ ir piktai naikino bet kokią praktinę alternatyvą. Visada masėms kalė į galvą: aš esu tavo viešpats ir išvaduotojas, tu negali turėti kitų išvaduotojų, tik mane! Bet kokia laisvė, kurią tu iš kur nors kitur gausi, yra smulkiaburžuazinis nukrypimas. Lyginant su kitomis švietimo tendencijomis marksizmas irgi stengėsi užimti tokią poziciją, kuri atitiktų „reflektuojančio paviršiaus“ reikalavimus. Intelektualieji marksizmo studijų kadrai elgėsi kaip buržuazinių vidaus reikalų ir policijos ministerijų cenzūros skyriai; jie, tiesa, studijavo viską, ką kūrė nemarksistiniai švietėjai, tačiau iščenzūruodavo taip pat viską, kas bent kiek buvo panašu į nonkonformizmą.

Louis Althusseras, buvęs Prancūzijos komunistų partijos teoretikas, daugiau kaip prieš dešimtmetį sukėlė šurmulį, pareikšda-

mas, kad Marxo darbuose aptikęs „mokslinį teorinį lūžį", posūkį nuo komunistinės ideologijos prie antihumanistinio struktūrinio mokslo; šis lūžis matyti palyginus Marxo jaunystės ir brandos amžiaus darbus. Lūžis, kurį Althusseras, vienas geriausių šių dienų Marxo žinovų, įžvelgė teoriškai, tarsi reinkarnavosi jo paties asmenyje. Jis tam tikra prasme susirgo nuo to, ką buvo pamatęs. Su tuo lūžiu susisiejo visa jo mokslinė, politinė, egzistencinė būtis. Kadangi Althusseras buvo labai įsigyvenęs į Marxo idėjas, tai Marxo teorijos ir egzistencijos lūžis nepaprastai stipriai paveikė jo pažiūras ir gyvenimą. Reikia išdrįsti pasakyti, kad Althusseras palūžo nuo šio konflikto. Jau daug metų konfliktas tarp jo filosofinės kompetencijos ir lojalumo komunistų partijai trukdė jam tiek teoriškai dirbti, tiek egzistuoti. Būdamas vedęs „bolševikinės pakraipos" sociologę, jis nuolat išgyveno vidinį konfliktą tarp ortodoksijos ir pažinimo, ištikimybės ir privataus gyvenimo laisvės. Althusseras suvokė, kad Marxas tam tikra prasme pats buvo nebe Marxas ir kad jo darbuose esama lūžio, dviprasmiškumo, kuris nuolat apsunkina jų teorinį ir praktinį pritaikymą. Būdamas ištikimas ir tiesai, ir komunistų partijai, Althusseras irgi nebegalėjo būti Althusseras. Visame pasaulyje garsus marksizmo filosofas, ištiktas, kaip sakoma, „psichinio" priepuolio, 1980 metų lapkričio 16 dieną nužudė savo žmoną Helene; galbūt jis buvo apimtas tokios nevilties, kad jau nebežinojo, kur yra kito pradžia ir „aš" pabaiga – kur yra savigynos ir aklo naikinimo riba.

Kas čia žudikas? Althusseras, filosofas, kuris apylankos būdu per savo žmoną „dogmatikę" nužudė save, kad baigtųsi tas dvilypumas, dėl kurio jis negalėjo normaliai gyventi? Ar tai buvo išsivaduojamoji žmogžudystė belaisvio, kuris dėl būtinosios vidinės ginties nužudė tai, kas žudė jį? Ar tai nužudymas Althussero, garsenybės, kuris tiktai pasinerdamas į cinišką nusikalstamumo sferą galėjo sugriauti savo paties netikrą identiškumą, savo netikrą šlovę, savo klaidingą įvaizdį. (Savižudžių psichologija žino, kad jie iš esmės yra kito žudikai, o yra žudikų, kurie iš esmės yra savižudžiai, nes kitame naikina patys save.)

Aš bandysiu kitaip interpretuoti Althussero lūžį, negu kad jis pats, – aš atsižvelgsiu į jo elgesį, jo nusikaltimo kalbą. Aš norėčiau pastatyti filosofui paminklą, rekonstruodamas jo Marxo pažinimą –

tikrąjį Marxo teorijos lūžį. Tai paminklas žudikui, kuris susipainiojęs brutaliai parodė tą lūžį, kurio negali panaikinti joks noras tarpininkauti, joks lojalumas ir jokia netekties baimė.

Marxo darbuose yra lūžis ne tarp „ideologinės" ir „mokslinės" fazių, o tarp dviejų refleksijos modalumų – kiniškosios puolamosios, humanistinės, išvaduojamosios refleksijos ir objektyvistinės hegemonistinės, t. y. ciniškosios refleksijos, kuri kitų laisvės siekimą išjuokia funkcionalistinės ideologijos stiliumi. Marxas yra panašus į maištininką, bet, kita vertus, panašus ir į monarchą; jo kairioji pusė panaši į Dantoną, o dešinioji – į Bismarcką. Kaip ir Hegelis, kuris irgi buvo dvigubos prigimties – revoliucionierius ir valstybės veikėjas, – jis yra vienas didžiausių dialektinių mąstytojų, nes jame vyko baisi vidinė mažiausiai dviejų vienas kitą niokojančių mąstytojų polemika. Althussero teorinės ir egzistencinės tragedijos pradžia yra rėmimas „dešiniojo" Marxo, kuris iškyla iš jo raštų *po* vadinamosios *coupure épistémologique;* tai tas „realusis politikas" Marxas, kuris, Althussero teigimu, sukūrė absoliučiai „mokslišką", apvalytą nuo bet kurių humanistinių sentimentų „realią" kapitalo teoriją; čia slypi jo „struktūrinės lektūros" esmė.

Jaunojo Marxo raštai buvo paremti Hegelio logikos įspūdžiais, su ja jis stojo prieš paties Hegelio idealizmą. Darbas ir praktika yra svarbiausios sąvokos, su kuriomis išeinama iš Hegelio sistemos statinio. Jos žada naujo tipo mokslo užuomazgas, empiriką, kuri neatsilieka nuo aukščiausių filosofinės refleksijos pozicijų. Su šiomis darbo ir praktikos sąvokomis, kurios susisiejo su patetine politikos sąvoka, kairioji hegelininkų karta pralenkė savo mokytoją. Iš šios dvasios išaugo tvirta puolamoji socialinė kritika, kuri suvokė save kaip „realų humanizmą", kaip posūkį prie „tikro žmogaus".

Jaunojo Marxo genialumas pasireiškė tuo, kad jis nepasitenkino perėjimu nuo Hegelio „sistemos" į pohegelinę humanistinę „kritiką". Todėl jo griežčiausia polemika iš pradžių buvo nukreipta prieš jo didžiausią pagundą, bendrą visai jo laikų inteligentijos kartai – pagundą apsiriboti vien „kritiška kritika". Jis turėjo nuojautą, kad tvirta kritiška teorija privalo įsiskverbti į daiktų pasaulį, tikrovę ir suvokti ją tiek pozityviai, tiek kritiškai. Ši nuojauta, be kita ko, paaiškina Marxo posūkį į ekonomiką – jis atakuoja jos naivų buržuazinį pavidalą, kad pranoktų savo refleksyvia teorija. Blyškus posa-

kis „mokymosi procesas" šioje išradingos refleksijos dramoje nieko nepasako. Marxo mąstymas nuėjo kelią nuo Hegelio sistemos prie politinės ekonomijos kritikos, nuo kontempliatyvios teorijos sąvokos iki teorijos kaip pasaulio suvokimo, nuo idėjų sferos prie darbo atradimo, nuo abstrakčios prie konkrečios antropologijos, nuo gamtos apraiškų prie žmonijos savęs sukūrimo istorijos. Marxo socialinio išsivadavimo teorija galėjo susilaukti pripažinimo tik įvardijusi masių „aš", kuris šios teorijos veidrodyje įžvelgtų savo laisvės galimybę. Marxas tapo istoriškai logišku proletariato mokytoju ir globėju; jis teigė, kad proletariatui lemta būti neišvengiamu jo teorijos mokiniu. Jis norėjo tapti didžiuoju išvaduotoju ir kaip darbininkų judėjimo mokytojas įsijungė į Europos istoriją.

Tačiau Marxas bent jau dukart taip žengė per lavonus, kad reikėtų suabejoti jo mokytojiškomis pretenzijomis ir jo realizmu. Aš manau, kad Maxas Stirneris ir Bakuninas buvo labai intymūs Marxo priešininkai, nes tai buvo teoretikai, kurių jis negalėjo lengvai pralenkti, todėl, norėdamas jų atsikratyti, turėjo savo kritika tiesiog sunaikinti. Mat abu reprezentavo ne ką kita, o logiškas ir dalykiškas alternatyvas Marxo sprendimams: Stirneris klausimu, ar galima ir kaip tai įmanoma „privačiai" įveikti susvetimėjimą, Bakuninas – ar galima ir kaip reikėtų padaryti, kad ateities visuomenėje nebūtų susvetimėjimo. Marxas abu sumaišė su žemėm – be gailesčio sukritikavo. Garsioji po mirties paskelbtoji „Vokiečių ideologija", kurios didžioji dalis nukreipta prieš Stirnerį, yra intensyviausia polemika, kokią tik Marxas ir Engelsas yra vedę su vienu mąstytoju. Bakuniną Marxas irgi triuškino ne vienerius metus. Marxo neapykanta abiem, jo pašaipa ir begalinė panieka yra paremtos tokia vidine energija, kad jos toli gražu nepaaiškinsi temperamentu ir konkurencijos jausmu. Šie abu teoretikai parodė jam jo paties ketinimų sistemines ribas – tai buvo patirtys, kurių jis negalėjo nei integruoti, nei tiesiog nutylėti. Čia buvo elementarių ir nenuginčijamų svarstymų, kurie netilpo į Marxo projektą ir negalėjo tilpti ateityje. Be to, Stirnerio, kaip ir kitų kritinės kritikos bei „šventosios šeimos" atstovų, pažiūrose Marxas įžvelgė tai, ko turėjo ir pats, tačiau privalėjo neigti, kad taptų *tokiu* Marxu. Savo dešine puse, savo realistine valstybės vyro, realaus politiko ir didžiojo teoretiko puse jis slopino kairiąją, maištingąją, vitališkąją, vien „kritikuoto-

jo" pusę, kurią matydamas kituose laikė „pozicija pačia sau". Savo kritika triuškindamas Stirnerį ir Bakuniną jis tam tikra prasme peržengė per savo lavoną – konkrečiąją, egzistencinę, pagaliau „moteriškąją" savo intelekto pusę. Ja jis dar realistiškai konkrečiai maištavo prieš Hegelį; o dabar kaip hegemonas stojo prieš tą pusę, jos vienašališkumą.

Stirneris, kaip ir Marxas, priklausė tai jaunavokiečių kartai, kuri Hegelio filosofijos klimate su jos subversyviu refleksijos treniravimu buvo išsiugdžiusi nepaprastą uoslę viskam, kas vyksta galvoje (Feuerbachas, Bruno Baueris, Arnoldas Ruge, Mosesas Hessas, Karlas Grünas, Heinrichas Heine ir kiti).

Hegelio logika buvo išsikovojusi erdvę, kuri yra ne tik būtis ir ne tik sąmonė, o „iš dalies ir viena, ir antra"; tai pasakoma posakiu: tarpininko perteiktas netarpiškumas. Naujosios logikos burtažodis yra tarpininkavimas. Galima tai vadinti „mediumu". Tarp būties ir sąmonės yra kažkas tarpiška, kas yra ir viena, ir antra ir kame išnyksta tariama dvasios ir materijos antitezė; Marxas savo kapitalo teorijoje šią viziją realizavo.

Tarkime tiesiai: žmonių galvose veikia istorijos suformuotos mąstymo ir suvokimo programos, kurios „tarpininkauja" viskam, kas ateina iš išorės ir iš vidaus išeina į išorę. Žmogaus suvokimo aparatas tam tikra prasme yra vidinė relė, komutatorius, transformatorius, į kurį įprogramuotos suvokimo schemos ir loginės struktūros. Konkretus suvokimas niekuomet nėra visai tiesioginis: jis yra tai, kas perduota per „vidinę struktūrą".

Šios tradicinės vidinės struktūros atžvilgiu refleksija iš esmės gali turėti tris nuostatas: ji gali stengtis nuo jos pasprukti „deprogramuodamasi"; ji gali judėti joje, stengdamasi būti perdėm atsargi; ji gali išsižadėti savęs, kaip refleksijos, remdamasi teze, kad struktūra yra viskas.

Dabar šnekėsime apie tas tris nuostatas. Stirnerio idėja yra tiesiog išmesti iš galvos visus svetimus programavimus. Po šio visuotinio galvos išsivalymo turįs likti plikas, tam tikru mastu tuščias, refleksuotas egoizmas. Jei iš tiesų yra taip, kad visuomenė įmontavo mano galvon „taupymą", tai ilgai negalvojant mano išsivadavimas pasireikš tuo, kad aš išmesiu iš savo galvos visas tas svetimas programas. Sava „aš" sąmonė turėtų kaip mat atsikratyti to,

kas svetima. Stirneris mano, kad tikslas yra išsivadavimas nuo susvetimėjimo savo paties viduje. Svetima įsikuria manyje; todėl aš „atgaunu save" išstumdamas svetima. Daugelyje šimtų puslapių rasime, kaip Marxas ir Engelsas jaudinosi dėl šių iš esmės paprastų minčių. Jie taršyte taršė šias neoegoistines pažiūras – ne moraline, o pažintine teorine prasme, kaip naują saviapgaulę. Jie aiškina, kad Stirnerio „aš", tas „vienintelis", kuris materialinius dalykus laiko per nieką, o save – vienintele savo nuosavybe, yra pasidavęs naujai naivybei, kuri gana ryškiai juntama iš pagyrūniškos smulkiaburžuazinės „kol kas tik aš" pozicijos. Stirneris visų pirma yra XIX amžiaus teorinio anarchizmo viršūnė. Stirneris įvykdė „egzistencialistinę" redukciją grynojo „aš" atžvilgiu, bet kartu visiškai naiviai „aš" padarė pavaldų kažkam, „kas yra". Jeigu „aš" jau esu išmetęs „iš savęs" tai, kas svetima, t. y. visuomenę, sako Stirneris, tai liko gražus, savas „aš", kuris, „turėdamas" kaip nuosavybę save, pats sau daro gera. Trykšte trykšdamas naivumu Stineris kalba apie „nuosavybę", kurią vienintelę pats savyje turi. Tačiau turėti galima tik tai, kas realiai egzistuoja. Čia reali refleksyvioji patirtis ir paini naivybė yra tik per plauką viena nuo kitos. Egzistencialistinė refleksija „savosios" sąmonės atžvilgiu yra realistiška, o savęs suvokimas kaip nuosavybės – neteisingas. Savirefleksija nepalieka nieko materialaus, ką galima būtų turėti.

Marxas ir Engelsas iki atomų išmontavo šią sistemą. Įkvėpti paniekos, jie surengė sau satyrinės refleksijos šventę, refleksijos, perdėm budriai judančios vidinėje sąmonės struktūroje. Tačiau sunaikinę Stirnerio iliuziją jie sunaikino ne tik priešininką, bet ir save jame. Jie tai darė be galo nuosekliai, laikydamiesi griežtos logikos, pedantiško filologinio tikslumo ir su žiauriu noru griauti; ir tai yra daugiau negu kritika – tai pavojaus užkeikimas, „kitos galimybės" pašalinimas. Marksizmas iš tiesų niekada negalėjo atsikratyti nuo Stirnerio kritusio anarchistinio ir egzistencialistinio šešėlio. Sartre'o ir Marcuse's darbuose tas šešėlis įgijo ryškesnį pavidalą nuo marksizmo inspiruoto mąstymo.

Marxas nepriklauso tiems naiviai genialiems genijams, kurie, kaip Schellingas, „mokosi publikos akyse". „Vokiečių ideologija" liko privatus tekstas. Jis buvo išleistas tik 1932 metais. Nuo to laiko Marxo tyrėjams šis veikalas yra šventas tekstas. Per studentų ju-

dėjimą jis buvo naudojamas kaip antisubjektyvistinis „griežtųjų" marksistų ginklas prieš spontaniškuosius kovotojus ir akademinį „gėlių vaikų" jaunimą. Bet iš tikrųjų Marxo ir Engelso nenoras paviešinti savo intensyviausią ideologijos kritikos darbą yra ne be pagrindo. „Vokiečių ideologija" prasiplepa. Joje galima įžvelgti, kad Marxas ir Stirneris subjektyvumo klausimu abu yra savaip neteisūs. Abu žino, kad žmogaus sąmonė savo pirmykščiu pavidalu yra „susvetimėjusi" ir tik kantri refleksija gali ją „padaryti sava". Abu laikosi „savo" ir „svetimo" dialektikos, tačiau abu krypsta ne į vidurį, o į diametraliai priešingas pozicijas. Stirneris pasirenka dešinįjį, Marxas – kairįjį kelią. Stirneris įsivaizduoja individualistiniu apsivalymo aktu galįs panaikinti ekspropriaciją. „Vienintelis", sulaukęs brandaus amžiaus, išmoksta atsiriboti nuo savo vidaus svetimų programų, taigi jis jas turi ir kartu jų neturi, nes „laiko" jas kaip laisvas žmogus ir savininkas. Mintis ir daiktus pavertus savais, jie nebetenka galios jo atžvilgiu. Štirnerio darbuose realistinė savirefleksija ır ideologinis „aš" kultas yra tvirtai susiliejęs. Tai, kas galėjo tapti produktyvia vidinio atsiribojimo nuo dresūros patirtimi, štirnerizme sudogmatėjo ir virto nauju „ribotu mąstymu".

Marxo klasinių sąmonių tyrinėjimas iš pradžių irgi buvo realistinis. Klasinės sąmonės, pasaulėvaizdžiai ir ideologijos iš tiesų gali būti suprantami kaip „programavimai"; tai perteikimai, suformuotos ir formuojančios sąmonės schemos, bet kokio intelekto pasaulinio istorinio savimokos proceso rezultatas. Toks požiūris atveria kelią produktyviai sąmonių darinių analizei, kuri gali išsivaduoti nuo naivaus idealizmo prakeikimo. Tačiau Marxas ir Engelsas su savo „paskutinės instancijos" *dogmatišku* materializmu vėl išsuka iš šio kelio. Jie paneigia subjektyvumą istoriniame procese. Tai matyti iš to, kaip griežtai ir paniekinančiai Marxas vertina savo „egzistencinius" priešininkus. Jo vertinimų brutalumas rodo, kad jau dygsta kitos, hegemonistinės refleksijos formos daigai. Stirneris maištinga nuostata besigiriantį savo „aš" išvedė į viešą areną, o marksizmas sukūrė revoliucionierių, kuris didžiai gudriai ir su rafinuotu realizmu panaudoja save patį kaip istorinio proceso priemonę. Marxui susikibus dvikovoje su Stirneriu, Stinerio *klystantį vienintelį* Marxo teorijoje atitinka *klystančio nieko* pradmenys, t. y. tokio revoliucionieriaus, kuris pats taps tiktai įtūžusiu revoliucijos

fetišo instrumentu. Tai lūžis, kurį Althusseras pastebėjo „Vokiečių ideologijoje". Anksti, ne vėliau kaip nuo polemikos su Stirneriu laikų, Marxo mąstyme atsiranda tendencija save, nelyginant revoliucijos jėzuitą, prirakinti prie istorijos proceso, įsivaizduojant, kad raidą galima ne tik pažinti, bet ir valdyti. Marxo teorija prognozuoja, kad ji viešpatausianti, o jos subjektas esąs raidos funkcija. Per savimaterializaciją ji tariasi galėsianti valdyti istoriją. Traktuodama save kaip tariamos ateities instrumentą, ji mano galėsianti paversti ateitį savo instrumentu.

Tokia šizoidinė hegemonistinė logika istorijoje neturi ankstesnių pavyzdžių. Tiktai nepaprastai ištobulinta sąmonė gali taip apgaudinėti save. Vienintelis mąstytojas, kurio savirefleksija buvo pasiekusi panašių savęs išsižadėjimo aukštumų, buvo Friedrichas Nietzsche; pastarojo poveikio istorija žinoma.

Filosofiškai reikšmingą šios rafinuotos savimaterializacijos viršūnę pasiekė tie narsūs seni komunistai, kurie per parodomuosius procesus Maskvoje neišvengiamos mirties akivaizdoje melagingai prisipažino rengę sąmokslą prieš „revoliuciją" – tai prisipažinimas, kuris buvo ne vien išgautas jėga, bet ir turėjo tam tikrą apsisprendimo aspektą: savo prisipažinimu revoliucionieriai norėjo sumažinti žalą revoliucijai, nes juos nuteisus mirti be to prisipažinimo žala būtų buvusi didesnė. Tradicinė „tragikos" koncepcija



Pramoninės partijos teismas Maskvoje.

nepadės suvokti subtilybių, kurios šias teisines žmogžudystes padvigubino savižudybėmis. Tai žmogžudystės, apie kurias galima pasakyti, kad tiktai biologine prasme aišku, kas ką žudo. Tai žmogžudystės ir savižudybės šizofreniškos struktūros viduje, kur žudančiojo „aš" nebeįmanoma aiškiai atskirti nuo žudomojo „aš". Tikra vien tai, kad galop protingi žmonės guli ant žemės, pasmeigti, nušauti, užmušti. Althussero atvejis, matyt, *irgi* yra indėlis į marksizmo psichopatologiją. Jis vyksta tame žudymo prievartos intelekto lygmenyje, kur revoliucija ryja savo protingiausius vaikus – nekalbant jau apie milijonus, kurie padėjo galvas, nežinodami, ką gi jie turėjo bendra su ta revoliucija – išskyrus nebent, kad tai, kas juos žudė, negalėjo būti visiškai tikra.

Loginę šių iškrypimų šaknį jau 1843 metais blaiviai nusakė jaunasis Marxas. Tai pasakyta dar prieš sugriežtėjimo laikus ir vis dėlto jau leidžia pajusti cinišką tendenciją: „...komunizmas yra pastebėjęs kitų socialistinių teorijų, ... kurios neatsitiktinai stoja prieš jį, nes jis pats yra tiktai ypatingas, vienašalis socialistinio principo įgyvendinimas." (*Marx-Engels Werke,* Bd. 1, S. 344.). Žodyje „vienašalis" atsispindi didelė marksizmo ironija. Kas sako „vienašalis", tas žino, kad yra ne mažiau kaip dvi šalys. Kas paskui laikosi vienos, išduoda save ir kitus. Tiktai tas žinojimas, kuris bet kokia kaina siekia valdžios, gali sąmoningai piršti vienašališkumą ir teigti, kad tai tiesa. Taigi jis iš esmės paneigia pažinimo patosą. Vadinasi, komunizmas yra ta valdžios teorija, kuri išsiplepa dar nepaėmusi į savo rankas valdžios. Tai ir tik tai filosofiniame lygmenyje yra bendra su fašizmu.

5. Gyvenimo jausmo prieblanda

Pastarajam istorijos laikotarpiui, kai visas gražias iliuzijas į miltus sutrynė „protingas kitas", būdinga švietimo savinaiga. Švietimas turi būtinai prarasti pasitikėjimą kairiuoju principu, kol tikrovėje šį principą reprezentuos despotiškos sistemos. Švietimui būtina, kad laisvės principas eitų pirma lygybės principo. Jis negali nematyti fakto, kad socializmas, kuriam jis simpatizuoja, yra praradęs savo nekaltybę beveik taip pat, kaip ir tie reiškiniai, prieš

kuriuos jis anksčiau stojo. „Realiai egzistuojantis šių dienų socializmas“ tam tikra prasme padaro kairės ir dešinės klausimą nereikalingą. Mat jis skiriasi nuo kapitalizmo tam tikromis formomis, kurios turi ir pliusų, ir minusų. Tačiau su kapitalizmu (kaip ir su bet kuria kita politine ekonomine santvarka) jį sieja nepermaldaujama tikrovė, kuri niekada negali atsistoti į kairę arba į dešinę nuo savęs ir, nors ir yra sukurta mūsų, yra tokia, kokia yra. Tiktai moralė gali atsistoti kairėje ar dešinėje realybės pusėje. Mus veikianti realybė yra maloni arba nekenčiama, pakeliama arba nepakeliama. Ir sąmonė, matydama, kas duota, tegali pasirinkti suvokti tai ar ne. Štai ką gana primityviai paaiškina ciniškojo proto kritika. Neprimityvi tėra perspektyva remiantis tuo suvokti dabartinio demoralizavimo prasmę. Tiktai moralė gali būti linkusi į demoralizavimą, tiktai nuo iliuzijų galima prablaivėti. Taigi klausimas yra toks: ar mes, būdami demoralizuoti, neartėjame prie tiesos.

Mes iš tiesų esame pasinėrę į savotiško egzistencinio nesiorientavimo prieblandą. Šių dienų inteligentijos gyvenimo jausmas yra kaip tų, kurie negali suvokti nemoralumo moralės, nes tada viskas būtų „pernelyg paprasta“. Todėl savo viduje niekas nežino, kas bus toliau.

Ciniškoje skeptiško švietimo prieblandoje kyla keistas belaikiškumo jausmas – karštligiškas ir bejėgis, veiklus ir neryžtingas, įstrigęs tarp to ir ano, nutolęs nuo istorijos, nepratęs džiaugtis ateitimi. Rytojus turi dvilypį pobūdį – nesvarbumo ir galimos katastrofos; šalia to rusena nedidelė viltis, kad galbūt pavyks išgyventi. Praeitis arba virsta akademiniu popinamu vaiku, arba kultūra ir istorija privatizuojama ir senienų turguje virsta kurioziškomis miniatiūromis to, kas būta. Labiausiai domina senovės žmonių biografijos, užmiršti karaliai – tarp jų ypač faraonai, su kurių amžinu gyvenimu galime identifikuotis kaip komfortabilūs negyvėliai.

Prieš vilties principą stoja gyvenimo *dabar ir čia* principas. Eidamas į darbą niūniuoji: „Nelauk geresnių laikų“ arba „Būna dienų, kai noriu būti savo šunim“. Kooperatinėse smuklėse vakarais žvilgsnis klaidžioja po plakatus, kuriuose parašyta: „Dėl nepakankamo pageidaujančiųjų skaičiaus ateities atsisakome“. Greta skaitome: „Mes esame žmonės, kokių mūsų tėvai perspėjo saugotis“. Vėlyvas ir ciniškas laiko jausmas – tai kelionės ir pilkos kasdienybės

jausmas, įstrigęs tarp surūgusio realizmo ir skeptiškų sapnų atviromis akimis, pagal norą realus ir nerealus, *cool* arba kupinas susižavėjimo, *down to earth* arba *far out*. Kai kas turime ambicijų, kiti tik stumiame dienas. Tačiau laukiame kažko, kas atitiktų geresnių dienų jausmą, tikime, kad kažkas atsitiks. Ir ne vienas norėtume pridurti: nesvarbu kas. Jaučiamės katastrofiškai ir katastrofiliškai, jaučiamės šiek tiek apmaudžiai ir esame kas sau, jeigu dar pavyksta artimiausią aplinką apsaugoti nuo blogiausio. Svarbu geri filmai. Tačiau gerais pavyzdžiais nelengva sekti, nes kiekvienas atvejis vis kitoks, ypač tavo paties. Vieni kitiems dar dovanojame knygas ir truputį nustembame, kai į Vokietiją atvyksta popiežius – keista, kad jis dar egzistuoja. Dirbame savo darbą ir sakome, kad būtų geriau iš viso nieko nedaryti. Gyvename nuo vienos dienos iki kitos, nuo atostogų iki atostogų, nuo vakaro žinių iki vakaro žinių, nuo vienos problemos iki kitos, nuo vieno orgazmo iki kito, ištinkami asmeninių audrų ir vidutinės trukmės istorijų, konvulsyviai, atsipalaidavę. Kai kas „erzina", tačiau dauguma dalykų neberūpi.

Laikraščiai rašo, kad reikia vėl ruoštis labiau kovoti už savo gyvenimą, susiveržti diržus, mažinti poreikius, ekologai sako tą patį. Poreikių visuomenė, tfu, velnias. Silpnumo valandėlėmis aukojame Eritrėjai ar į Vietnamą plaukiančiam laivui, bet mes ten nevykstame. Norėtųsi dar daug ką pasaulyje pamatyti ir apskritai „dar ilgokai pagyventi". Klausiame savęs, ką turėtume pirmiausia padaryti ir kaip viskas toliau klostysis. „Die Zeit" literatūros skyriuje kultūros kritikai nesutaria, kaip tinkamiausiai būti pesimistu. Vienas emigrantas iš Rytų sako kitam: „Aš jau seniai viską regiu juodomis spalvomis kaip ir tu. Bet nepaisant to ir vis dėlto – kur mes atsidursime, jei kiekvienas bus nukabinęs nosį". O kitas atsako: „Jau praėjo laikas nepaisyti to."

Vieni jau seniai bando užbaigti savo psichoanalizę, kiti jau seniai galvoja, ar gali dar sau leisti jos nepradėti; bet reikia pagalvoti ir apie tai, kiek viskas kainuos ir kiek sumokės kasa, ir ar paskui dar nebus taip, kad pačiu blogiausiu momentu manysi, jog dar reikia galėti, nors prieš tai nebūsi tikras, ar tebenorėsi kaip anksčiau. Ak taip, be to, pasirodo, kad gaminti skanų maistą ne išdavystė ir kad visa ta kvaila istorija dėl vartojimo ir važinėjimo automobiliu ne tokia jau...

Tokiais atvirų paslapčių laikais, kai vienas pašėlęs smulkus ūkis skaldo mąstymą, kai vadinamoji visuomenė atsipalaiduoja nuo šimtų tūkstančių viena kitą ignoruojančių, bet dėl visokių planavimo ir improvizacijos absurdų susietų virvučių – tokiais laikais švietimui, arba kas dar iš jo likę, nekenkia prisiminti savo pagrindus. Jau seniai yra įspūdingų tokio prisiminimo pavyzdžių. „Viešumas" ilgą laiką buvo pati ryškiausia atnaujinto švietimo tema, juolab jei greta buvo žodis „patyrimas" ir ypač frazė „gyvenimo sąsajos", kurią buvo taip malonu rašyti, nes jautei, kad kažkur gyvenimas kuria sąsajas, o juk sąsaja yra tarsi prasmės pažadas.

Tačiau šiuo metu intelektualinis „gyvenimo sąsajų" medžioklės įkarštis jau išblėso, nes tai toks pat retas padaras kaip volpertingeris – Bavarijoje gyvenantis kiškis su stirnos ragais, kurį mėgdavo medžioti Bavarijos pokštininkai, kai iškylautojai iš Prūsijos imdavo pernelyg riesti nosį ir juos reikėdavo pamokyti. Bet nuo to laiko, kai svečiai iš Prūsijos nebeatvyksta ir kai patys prūsai už vielų užtvarų su automatiškai šaudančiais įtaisais sudaro savo „gyvenimo sąsajas", volpertingerių medžioklė, specialus suktųjų prūsų švietimas susilpnėjo, kaip apskritai švietimas ir neprūsų švietimas.

Taigi ką dabar daryti? Penktajame įžanginiame apmąstyme, kuris duoda pradžią ciniškojo proto pagrindų tyrimui, aš noriu įvardyti vieną švietimo šaltinį, kuriame slypi jo gyvybingumo paslaptis, – įžūlumą.

V. „Prarasto įžūlumo beieškant"

Drovi subinė retai kada linksmai pirsteli.
Liuterio išmintis

Prieštara, šuolis į šalį, linksmas
nepatiklumas, pašaipa yra sveikatos
įrodymas: viskas būtina priklauso
patologijai.
Friedrichas Nietzsche, „Anapus gėrio ir blogio"

Jie uždėjo savo rankas ant viso
mano gyvenimo; taigi tegu jis dabar
išsitiesia ir žengia jiems priešpriešiais...
Dantonas, prieš nuosprendžio paskelbimą

1. Graikų įžūlumo filosofija: kinizmas

Antikos kinikų mokslas, bent jau jo graikiškoji pradžia, yra iš principo įžūlus. Verta išsiaiškinti šio įžūlumo metodą. Šis pirmasis tikras „dialektinis materializmas", kuris buvo ir *egzistencializmas,* be pagrindo laikomas vien satyros spektakliu, pusiau linksmu, pusiau nešvankiu epizodu ir apeinamas, visą dėmesį sutelkiant į didžiųjų graikų – Platono, Aristotelio, stoikų – filosofijos sistemas. Kinikai atrado tokį argumentavimo būdą, su kuriuo rimtas mąstymas iki šiol nežino, ką daryti. Ar ne storžieviška ir groteskiška, kai Sokratas, krapštydamas nosį, maldo savo vidinį balsą ir kalba apie dievišką sielą? Argi galima pasakyti, kad nevulgaru, kai Diogenas nusiperdžia ant Platono idėjų mokslo – gal pats perdimas yra idėja, kurią Dievas paleido bemedituodamas apie kosmoso atsiradimą? Ir ką tai reiškia, kai tas filosofuojantis miesto valkata į subtilų Platono meilės mokslą atsako vieša masturbacija?

Kad spręstume šiuos iš pažiūros nieko bendra neturinčius provokuojančius gestus, turime atkreipti dėmesį į vieną principą, inspiravusį išminties koncepcijų atsiradimą ir senovėje buvusį savaime suprantamą, kol mūsų laikais jis galop išnyko. Filosofo, žmogaus mylinčio tiesą ir *sąmoningą* gyvenimą, gyvenimo būdas ir koncepcijos turi sutapti. Bet kokios teorijos svarbiausias dalykas yra tai, ką jos šalininkai patys iš jos įkūnija. Čia gali kilti idealistinis nesusipratimas, lyg filosofijos prasmė būtų versti žmones siekti nepasiekiamų idealų. Tačiau jeigu pats filosofas yra pašauktas gyventi taip, kaip jis sako, tai jo uždavinys kritinę prasme daug didesnis: sakyti, kaip jis gyvena. Bet kokia idealybė nuo seno turi materializuotis ir bet kokia materialybė idealizuotis, *kad mums* taptų vidurio dalyku. Atskirti asmenį nuo dalyko, teoriją nuo praktikos šiuo elementariu požiūriu apskritai neįmanoma – nebent kaip akių dūmimo ženklą. Įkūnyti teoriją – reiškia tapti jos mediumu. Tai yra priešingybė to, ką moralizuojantis prokuroras aukština kaip idealą. Klausydamiesi to, kas yra įkūnijama, mes apsisaugojame nuo moralinės demagogijos ir nuo radikalių, negyvybingų abstrakcijų. (Klausimas ne toks: „Kas yra dorybė be teroro?", o: „Kas yra teroras, jeigu ne nuoseklus idealizmas?")

Diogeno pasirodymas – tai dramatiška ankstyvosios europinės filosofijos akimirka; tuo tarpu „aukštoji" Platono teorija galutinai nukerpa materialaus įkūnijimo siūlus, kad sutankintų argumentų siūlus ir paverstų juos vientisu loginiu audiniu. Atsiranda subversyvus *žemosios teorijos* variantas, kuris pantomima groteskiškai perkelia į pirmą planą praktinį įkūnijimą. Tiesos procesas suskyla į diskursyviąją didžiateorinę falangą ir satyrinę literatūrinę kliautininkų trupę. Sykiu su Diogenu europinėje filosofijoje prasideda pasipriešinimas iš anksto sutartam „diskurso" žaidimui. Jis įnirtingai linksmai priešinasi „įkalbinimui" kosminio universalizmo, pašaukusio filosofą imtis savo darbo. Kokia bebūtų „teorija" – monologinė, ar dialoginė, – Diogenas abiejose jaučia idealistinių abstrakcijų apgaulę ir šizoidinį įkūnyto dirbtinio mąstymo prėskumą. Ir jis, paskutinis senovės sofistas ir pirmasis satyrinės rezistencijos atstovas, sukuria šiurkštųjį švietimą. Jis pradeda *neplatoniškąjį dialogą*. Čia Apolonas, idėjų dievas, parodo kitą savo veidą, kurio nepastebėjo Nietzsche, – mąstančio satyro, kankintojo, ko-

medianto. Mirtinos tiesos strėlės sminga ten, kur melai jaučiasi saugūs, pasislėpę už autoritetų. „Žemoji teorija" čia pirmą kartą sudaro sąjungą su skurdu ir satyra.

Nesunku parodyti įžūlumo prasmę. Nuo to laiko, kai filosofija gali tiktai apsimetinėdama gyventi taip, kaip ji sako, įžūlumas privalo sakyti, kaip gyvenama. Kultūroje, kur sustabarėjęs idealizmas daro melą gyvenimo forma, tiesos procesas priklauso nuo to, ar atsiras žmonių, kuriems pakaks agresyvumo ir laisvumo („begėdiškumo") pasakyti tiesą. Valdantieji pasitikėjimą savimi praranda dėl juokdarių, klounų, kinikų; todėl viename anekdote Aleksandras Didysis sako, kad norėtų būti Diogenas, jeigu nebūtų Aleksandras. Jeigu nebūtų savo politinių ambicijų juokdarys, tai turėtų vaidinti juokdarį, kad žmonėms ir pačiam sau pasakytų tiesą. (Ir jei galingieji savo ruožtu pradeda mąstyti kaip kinikai, t. y. jei jie žino tiesą apie save ir vis tiek „toliau daro savo", – jie tobulai atitinka šių laikų cinizmo definiciją.)

Beje, vokiškas žodis *frech* (įžūlus) tiktai prieš kelis amžius įgijo neigiamą skambesį. Senovės vokiečių aukštaičių kalboje jis reiškė produktyvų agresyvumą, stojimą prieš priešą: „drąsus, narsus, gyvas, nutrūktgalvis, godus". Šio žodžio istorijoje atsispindi kultūros devitalizacija. Kas šiandien tebėra įžūlus, to materialistinis įkarštis nėra tiek atvėsęs, kaip norėtų tie, kuriems nepatinka neužaušę žmonės. Žydų Dovydas, erzinantis Galijotą, yra įžūlėlio prototipas, „eikšen, kad aš galėčiau geriau pataikyti". Jis rodo, kad galva yra ne vien ausys, kad klausytume ir paklustume, bet ir kakta, kad ją atstatytume stipresniam: fronda, afrontas, efrontizmas.

Graikų kinikų argumentai – gyvuliškasis žmogaus kūnas ir jo gestai. Kinikai sukuria pantomimiškąjį materializmą. Diogenas paneigia filosofo kalbą klouno kalba: „Kai Platonas paskelbė, kad žmogus yra beplunksnis dvikojis padaras, Diogenas, nupešęs vištos plunksnas, atnešė ją į mokyklą ir pasakė: «Tai Platono žmogus»; dėl to buvo pridurta: «Su suplokštėjusiais nagais» (*Diogenes Laertius*, VI, 40). Ne aristotelizmas, o šis požiūris yra reali filosofinė Sokrato ir Platono antitezė. Hegemoniškai mąsto tiek Platonas, tiek Aristotelis, bet Platono ironijoje ir dialektiniuose Sokrato viražuose dar yra plebėjiškos gatvės filosofijos patirties. Diogenas ir jo šalininkai tam priešpriešino iš esmės plebėjišką refleksiją. Tiktai to-

kia įžūli teorija padeda priartėti prie politinės kovingųjų refleksijų istorijos. Tada įmanoma filosofijos istoriją suvokti kaip dialektinę socialinę istoriją: tai sąmonės įsikūnijimo ir skilimo istorija.

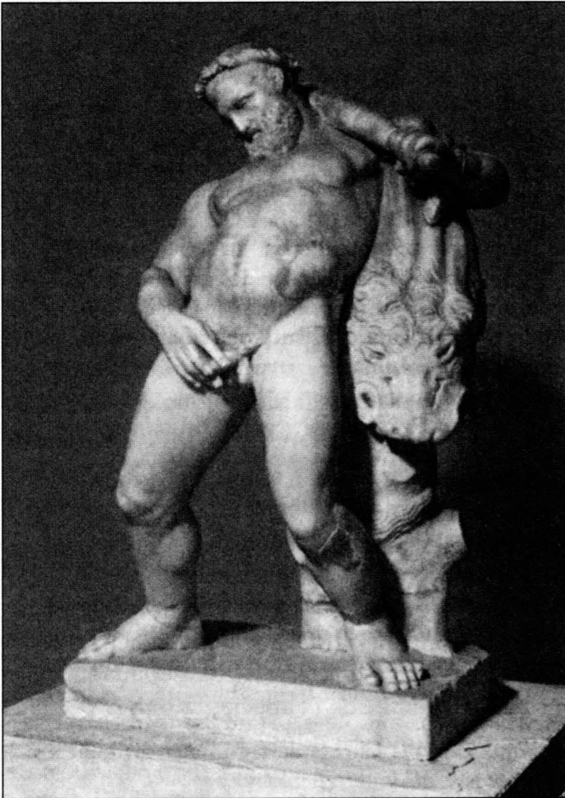
Tačiau nuo tada, kai kinikai tiesos sakymą padarė priklausomą nuo drąsos, įžūlumo ir rizikos, tiesos procesas įgijo iki tol nebūtos moralinės įtampos; aš vadinu ją atpalaidavimo dialektika. Kas drįsta stoti prieš viešpataujantį melą, tas sudaro satyrinio laisvumo klimatą, kuriame galingieji kartu su savo valdymo ideologais atpalaiduoja savo afektus – kaip tik susidūrę su kiniškosios pusės kritiškuoju afrontu. Tačiau kiniko „įžūlybės" pridengiamos jo gyvenimo asketiškomis dorybėmis, o užpultųjų pusės idealizmas atsako jam pasipiktinimu maskuojamu atsipalaidavimu, kuris gali kartais pereiti net į naikinimą. Valdžia sugeba juoktis tik iš savo pokštų.

2. Šlapintis prieš idealizmo vėją

Pagrindinės įžūlumo pozicijos dvi: viršus ir apačia, viešpataujanti valdžia ir opozicija, senoviškai kalbant, ponas ir bernas. Antikos kinizmas pradeda remtis „nuogais argumentais" būdamas opozicijoje, nešamas jėgos, einančios iš apačios. Kinikas perdžia, lengvinasi, šlapinasi, masturbuojasi vidury gatvės, prieš Atėnų turgų; jis niekina šlovę, spjauna į architektūrą, nerodo pagarbos, parodijuoja dievų ir herojų istorijas, valgo žalią mėsą ir daržoves, guli saulėje, juokauja su kekšėmis ir sako Aleksandrui Didžiajam, kad neužstotų jam saulės.* Ką tai turi reikšti?

Kinikų pažiūros ir laikysena – tai pirma replika Atėnų hegemoniniam idealizmui, pakylanti virš teorinių neigimų. Jie ne žodžiais stoja prieš idealizmą, o gyvena prieš jį. Diogenas yra tas asmuo, kurio elgesį galima suprasti kaip konkurenciją Sokratui; jo keistenybės, galimas daiktas, yra bandymas pranokti klastingąjį dialektiką komediantiškomis priemonėmis. Tačiau tai dar ne viskas – kinikai suteikia klausimui, kaip sakyti tiesą, naują kryptį.

* Aš aktualizuoju Diogeną, kaip ir kitas kinikų ir cinikų figūras, o ne nagrinėju jį istoriškai kritiškai. *Aktualizavimas* suteikia galimybę tipizuoti kiniškus ir ciniškus motyvus.



Besišlapinantis Heraklis.

Akademinis filosofų pokalbis nepalieka prideramos vietos materialistinei pozicijai – taip, jis negali jos leisti, nes pats pokalbis jau reikalauja kažko panašaus į idealistinį susitarimą. Kur tiktai kalbama, egzistencinis materializmas iš anksto jaučiasi nesuprastas. Protų dialoge juk visada kils tiktai proto teorijos, ir proto dialektika visada iškils virš idealizmo ginčo su proto materializmu. Su sofistais ir teoriniais materialistais Sokratas visai neblogai susitvarko, jeigu tiktai jam pavyksta juos išprovokuoti pokalbiui, kur jis yra nepralenkiamas prieštaravimų meistras. Tačiau su Diogenu nesusidoroja nei Sokratas, nei Platonas – mat Diogenas su jais ir kitaip kalba, konkrečiai. Todėl Platonui neliko nieko kita, tiktai ap-

juodinti nemalonų ir užsispyrusį priešininką. Jis pavadino jį „pakvaišusiu Sokratu" (*Sokrates mainomenos*). Frazė turėjo būti triuškinanti, bet tapo didžiausiu pripažinimu. Platonas nejučia sulygina priešininką su Sokratu, didžiausiu dialektiku. Ši Platono nuoroda labai vertinga. Ji reiškia, kad Diogenas savo asmeniu įnešė į filosofiją kažkokį neramumo ir kartu įpareigojimo elementą. Šuniškoje kiniko filosofijoje atsirado būtent materialistinė pozicija, kuri yra verta idealistinės dialektikos. Ji turi pirmykštės filosofijos išminties, materialistinio principo realizmo, ironiško ir linksmo religingumo. Kad ir koks būdamas spalvingas, Diogenas nėra užsispyręs opozicionierius, linkęs tik prieštarauti; jo gyvenimui būdinga humoristinis pasitikėjimas savimi, kurį turi tik nepriklausomi asmenys.*

Idealizme, pateisinančiame socialines ir pasaulines santvarkas, idėjos yra viršuje ir žiba dėmesio šviesoje; materija yra apačioje, ji tik idėjos atšvaitas, šešėlis, purvas. Kaip gali gyva materija priešintis tokiai tvarkai? Ji negali dalyvauti akademiniame dialoge, įsileidžiama tik kaip tema, ne kaip egzistencija. Ką daryti? Materija, gyvas kūnas, ima aktyviai įrodinėti savo suverenumą. Atstumtas žemasis išeina į turgaus aikštę ir demonstratyviai meta iššūkį aukštajam. Fekalijos, šlapimas, sperma! „Vegetuoti" kaip šuo, bet gyventi, juoktis ir daryti įspūdį, kad viso to pagrindas ne sutrikimas, o blaivi refleksija.

Dabar galima būtų paprieštarauti, kad gyvuliški dalykai yra kasdienės asmeniškos kūno patirtys, nevertos viešai rodyti. Gali būti, tačiau šauta pro šalį. Tas „nešvankus" realizmas yra ne vien perdėto viršaus idealizmo (kuris nepaiso konkretybės teisių) priešpriešа. Animalizmas yra kinikų savistilizacijos dalis ir kartu argumentavimo forma. Jo branduolys yra egzistencializmas. Kinikas, kaip dialektinis materialistas, turi išprovokuoti visuomenę, nes ji yra vienintelė vieta, kur galima prasmingai parodyti, kaip įveikiamas idealistinis arogantiškumas. Išradingas materializmas nesitenkina žodžiais, o pereina prie materialios argumentacijos, reabili-

* Plg. Diogeno portretą: „Žmogšunis filosofas". Aš parodau ir socialinį politinį kinikų impulso komponentą: jis paaiškina, kodėl kinizmas yra „įrėžtas" į šių dienų socialinio pasipriešinimo krypčių „kūną".

tuojančios kūną. Taip, idėja sėdi akademijos soste ir šlapimas diskretiškai varva į išvietės puodą. Tačiau šlapimas akademijoje! Tai bent neregėtas dialektinis bandymas, sugebėjimas šlapintis prieš idealizmo vėją.

Gatvėje rodyti tai, kas žema, atskirta, privatu, yra įprastinės tvarkos griovimas. Kartu tai, kaip pamatysime, yra buržuazijos kultūros strategija. Buržuazija ėmė dominuoti kultūroje ne vien dėl prekių ūkio, mokslo ir technikos laimėjimų, bet ir dėl (slapta materialistinio) privačių dalykų skelbimo, savo meilės, jausmų, kūno ir vidinio pasaulio juslinių ir moralinių komplikacijų rodymo. Jau geri du šimtai metų privatumas tolydžio eina (tiesa, visada atakuojamas) į viešumą; svarbiausia čia yra seksualinė patirtis, nes joje ryškiausiai atsispindi asmeniškumo, privatumo ir grįžimo į viešumą dialektika. Buržuazinei realistinio pobūdžio kultūrai nelieka nieko kito kaip tik paimti į savo rankas kiniškosios kultūrinės revoliucijos siūlą. Šiandien tai jau pradedama suprasti: Villis Hochkeppelis neseniai nubrėžė antikos kinizmo ir dabartinių hipių bei alternatyviųjų judėjimų paralelę.* Naujieji kinikų mokymo elementai jau nuo XVIII amžiaus formuoja privačių ir egzistencinių dalykų suvokimą buržuazijos sąmonėje. Juose reiškiasi buržuazinės pasaulėjautos rezervai, nukreipti prieš politiką – kaip abstrakčią, į nepelnytas aukštumas iškeltą gyvenimo formą. Mat vakarykštė ir šių dienų politika yra daugiau negu tai, ką joje matė žlungančių graikų polių bendruomenių kinikai; dabar tai grėsmingas prievartinis žmonių santykis vienų su kitais, įtartinų karjerų ir ambicijų sfera, susvetimėjimo mechanizmas, karo ir socialinės neteisybės plotmė – trumpai tariant, tas pragaras, kurį mums užkorė ant sprando galingas „kitas".

Atėnų turgaus visuomenę elektrizavo kinikų puolimas. Nors Diogenas neturėjo tikrų mokinių, jo mokymo impulsas, kad ir paslėptas,** tapo vienu galingiausių proto istorijoje.

Šlapindamasis ir masturbuodamasis turgaus aikštėje, Diogenas ir viena, ir antra daro modelinėje situacijoje (kadangi viešai). Kaž-

* Willy Hochkeppel, *Mit zynischem Lächeln. Über die Hippies der Antike. // Gehört gelesen,* Dezember, 1980, S. 89 ff.

** Visų pirma prislopintas ir pakeistas.

ką viešai paskelbti yra rodymo ir apibendrinimo vienybė (tuo remiasi semantinė meno sistema).* Taigi filosofas mažajam turgaus žmogui suteikia teisę nesigėdyti to, kas kūniška, suvokti, kad tai net malonu, skatina priešintis bet kokiai diskriminacijai. Dora gal ir geras daiktas, bet natūralumas irgi geras. Kinikų skandalas daugiau nieko nesako. Kadangi mokymas aiškina gyvenimą, kinikas privalėjo parodyti slopinamą geidulingumą turguje. Žiūrėkit, kaip tas išmintingas žmogus, šalia kurio žavėdamasis stovėjo Aleksandras Didysis, smaginasi su savo paties galu! Ir tuštinasi visų akyse. Vadinasi, tai nėra blogai. Čia gauna pradžią filosofiškas tikroviškas juokas, kurį reikia prisiminti vien dėl to, kad šiandien viskas daroma tam, kad nebeimtų joks juokas.

Vėlesnės filosofijos, visų pirma krikščioniškoji, o ypač pokrikščioniškoji, žingsnis po žingsnio panaikino įkūnijimo taisyklę. Galų gale intelektualai aiškiai pripažino gyvenimo ir išvadų „neidentiškumą", išmoningiausiai Adorno, kuris kategoriškai skyrė dvasinių darinių vertę nuo akivaizdžios „proto" žmonių „menkystės". Nereikia daug aiškinti, kad įkūnijimo principo sugriovimas yra krikščioniškosios buržuazinės kapitalistinės šizofrenijos rezultatas. Šiuolaikiniai intelektualai dėl kultūrinės konstitucijos negali toliau taikyti įkūnijimo principo. Žmonės, kuriems reikia atlikti socialinį vaidmenį, privalo (sąmoningai ar nesąmoningai) tapti egzistencinio prieštaringumo vairininkais. Šių laikų filosofas, jei jis apskritai dar taip save vadina, virto šizoidiniu smegengyviu, nors teoriškai jis tartum kreipia dėmesį į neigiamybes, atstumtuosius, pažemintuosius ir nugalėtuosius.

3. Buržuazinis neokinizmas: menai

Kad juslinio įkūnijimo impulsas dar nevisai pražuvo, – tai daugiausia buržuazinio meno nuopelnas (iš dalies ir socialinių maištininkų, tačiau mums tai ne tiek svarbu). Filosofiškai reikšmingas buržuazinių menų dramatizmas pagrįstas tuo, kad jis sukėlė nau-

* Plg. mano knygoje *Literatur und Lebenserfahrung. Autobiographien der 20er Jahre*, München, 1978 (Hanser), das Kapitel „Zur Logik der Repräsentation...", S. 305 ff.

jakinikų srovę – nors ir ne tuo pavadinimu. Kai jie sakė „gamta" ir genijus, tiesa, gyvenimas, išraiška ir t. t., be kiniškojo impulso neapsiėjo. Jis naudojosi meno licencijomis, kad išreikštų egzistencinio vientisumo siekimą. Naujasis šio impulso pavyzdys – nežabotas jaunojo Goethe's Prometėjas. Jis nori kurti pilnatviškus, tikrus žmones, kurie juoktųsi ir verktų, mėgautųsi ir džiaugtųsi ir spjautų į dievus ir įstatymus. Jaunasis Goethe kaip niekas kitas suvokė vitališkąją buržuazinio neokinizmo paslaptį ir davė jai pasireikšti. Gamta, gamta buvo juslinio švietimo kovos šūkis, kurį Goethe skelbė be galo įtaigioje, ugningoje, agresyvioje ir tikrąja to žodžio prasme įžūlioje 1771 metų kalboje Shakespeare'o dienos proga.

„Duokite man oro, kad galėčiau kalbėti!..

Ir ką mūsų amžius gali išmanyti apie gamtą. Kaip galime ją pažinti mes, iš jaunumės nenatūralūs ir suvaržyti ir matydami tokius kitus?..

Ir pabaigai, nors aš dar ir nepradėjau!

Ką kilnusis filosofas yra pasakęs apie pasaulį, tinka ir Shakespeare'ui: tai, ką mes vadiname blogiu, yra tik kita gėrio pusė, kuri taip būtina jo egzistencijai ir sudaro su ja visumą, kaip turi degti *zona torrida* ir užšalti Laplandija, kad galėtų būti vidutinė dangaus juosta. Ji veda mus per visą pasaulį, bet mes, išpaikinti nepritYrę žmonės, rėkiame išvydę bet kokį nematytą žiogą: „Viešpatie, jis nori mus suryti!"

Pirmyn, ponai! Varykite pas mane iš Eliziejaus visas vadinamąsias gero skonio sielas, kur jos apsnūdusios nuobodžiauja prieblandoje, pusiau egzistuoja, pusiau ne, be aistrų širdyje ir smegenų kauluose; jos nėra pakankamai pavargusios, kad ilsėtųsi, ir vis dėlto per tingios, kad ką nors darytų, todėl gyvena savo pamėklišką gyvenimą tarp mirtų ir laurų dykinėdamos ir žiovaudamos".

Ankstyvojo buržuazinio meno „audros ir veržimosi" periode – ko gero, pirmą kartą nuo antikos laikų – nekilmingi žmonės ima pretenduoti į pilnakraujį gyvenimą, į savo juslingumo realizavimą, vientisumą. Prasiveržia nežabotas estetinis kinizmas. Šioje kalboje jaunas, dvidešimt dvejų metų žmogus linksmai ir triuškinančiai puola rokoko kultūrą, jos blyškų dirbtinį žavesį, jos klastingas šizofrenijas ir mirštantį manieringą teatrą. Goethe's kalba panaši į buržuazinio neokinizmo programą. Ji naikina viską, kas yra vien moralė, remdamasi didžiuoju gamtos amoralumu; gamtoje vadinamasis blogis turi gerąją prasmę. („Cinikų kabinete" aš naujomis akimis pažvelgsiu į Goethe's Mefistofelį – kaip į stulbi-

nančią figūrą, sukurtą iš kiniškųjų ir ciniškųjų patirčių substancijos.)

Buržuazinis menas, žinoma, buvo pasmerktas juslinę visumą vaizduoti (jeigu apskritai vaizduotų) kaip *fikciją*. Dėl šios silpnybės buržuaziniai antiburžuaziškumo reiškėjai nuolat puldinėjo neokinizmą už juslingumo atskyrimą ir šmeižimą. Jie norėjo nuosekliai, konkrečiais charakteriais atskleisti atstumtųjų žemųjų sluoksnių teises. Viena priežasčių, kodėl menas taip labai trokšta atsigręžti į „gyvenimą", yra jo kiniškasis impulsas, norintis iš fikcijos peršokti į tikrovę. Estetinis amoralizmas – tai tik paruošiamasis žaidimas, išmėginimas to, ko gyvenimas praktiškai pareikalaus kaip savo juslinių teisių. Iš to galima daryti išvadą, kad juslingumo požiūriu harmoningoje kultūroje menas gali būti apskritai „mažiau svarbus", ne toks patetiškas ir mažiau apkrautas filosofiniais motyvais. Galbūt mes einame prie to.

Buržuazinio meno didžiųjų pakilimų laikais menui buvo būdingas didelis neigiamybių alkis – gal dėl to, kad neigiamybėse pulsuoja gyvybės paslaptis. Atpalaiduojantys negatyvizmai nuolat viršijo polinkį į harmoningą stilizavimą. Prieš harmonijos poreikį tolydžio stojo juslinis realizmas. Jis formavo buržuazinio meno filosofinę reikšmę, darė jį Didžiosios dialektikos kledaru. Aukštumos yra niekis, jeigu jų nepabrėžia gilios prarajos; prakilnumas taps grimasa, jeigu jam nepadės nusileisti ant žemės juokas. Filosofiškai svarbūs buržuazinio meno stiliai (neimant domėn kelių klasicistiškai harmoningų ir estetiškai „šaltų" tendencijų) yra neigimo stiliai – universalizmai, realizmai, natūralizmai, ekspresionizmai, nuogybių, riksmo, demaskavimo stiliai. Jutiminis meno tikrumas teikė prieglobstį „visai tiesai". Menas buvo sfera, kur iš principo buvo galima pažinti abi puses: Pascalis taip reikalavo pažinti *condition humaine,* kad būtų apie žmogų žinoma viskas – didybė ir menkystė, angeliška ir velniška, aukšta ir žema. Didysis menas visumos ieškojo ekstremaliuose dalykuose, o ne nuobodžiame viduryje.

Meno riba – tiek buržuazinio, tiek socialistinio – yra jo „įgyvendinimui" nustatyti barjerai. Jis nuo pat pradžių yra įsipainiojęs į šizoidinį civilizacijos procesą. Todėl visuomenės elgesys su meno šakomis dvilypis; menas, tiesa, tenkina poreikius, tačiau „neturi

nueiti per toli". Harmoningumas nuo seno stengiasi šachuoti kiniškąjį požiūrį. Meno tiesos gali būti skelbiamos, jeigu jos nekenkia „naudingų visuomenės narių" mentalitetui. Sunku pasakyti, kiek toks ribojimas susijęs su sąmoninga politika ir kiek tai yra spontaniškas meno ir visuomenės santykių reguliavimas. Tačiau faktas tai, kad riba tarp meno ir gyvenimo beveik nenyksta; bohema, net ir kaip pastarojo meto socialinis fenomenas, visada buvo minimali grupė, nors kai kuriais laikotarpiais ir buvo patraukusi maksimalų dėmesį.

Galima nusakyti dvi spekuliatyvines socialinio meno ir ekologijos taisykles: tikra, gyva, kas egzistuoja kaip „originalas", visada būna reta; šių originalų (kūrinių ir individų) impulsai, siunčiami masėms, visada susilpnėja dėl virtimo fikcija. Tikra išlieka retai; mėgdžiojimas bei vien tik „domėjimasis" apskritai nepavojingas ir atiduodamas masiniam vartojimui.

Menas šaukiasi gyvenimo, kai tiktai jame ima veikti kiniškasis instinktas. Visur, kur taikomi estetikos principai, t. y. spaudoje ir radijuje bei televizijoje, reklamoje ir apipavidalinant prekes, šis šauksmas apgalvotai ribotu pavidalu perduodamas masėms. Čia menas dar be įnorių, čia dar siūlomi gražūs daiktai nedidelėmis kainomis. Tuo tarpu „aukštasis menas" jau daugiau kaip šimtas metų yra pasitraukęs į sunkias, artistiškas ir skausmingas sritis – išdailintą bjaurumą, rafinuotą brutalumą ar apskaičiuotą nesuprantamumą; į tragiškus kompleksus ir trikdantį bet ką.

Estetinis modernizmas tiekia užnuodytų saldainių meną; į jį galbūt galima žiūrėti šaltu žinovo žvilgsniu, bet negalima vartoti nerizikuojant sveikata. Šių laikų menas išspjauna tiek daug šviežių neigiamybių, kad praeina noras „mėgautis menu". Tiktai snobai, žinovų elitas ir fetišistai džiaugiasi nevartojamais dalykais, kurie atėjo iš XIX amžiaus dendžių judėjimų ir šiandien vėl reiškiasi jaunimo klikų prašmatnumo ir bjaurumo stilizacijose.

Kas nori gyventi, tam reikia daugiau negu gražios regimybės. Juokinga, bet kaip tik Theodoras W. Adorno, vienas didžiausių šių laikų estetikos teoretikų, tapo neokiniškojo impulso auka. Ar skaitytojas prisimena įžangoje papasakotą epizodą apie įvykį auditorijoje? Apie paskaitos trukdymą ir nuogas studenčių krūtis? Taigi jų apnuoginimas nebuvo paprastas erotiškai įžūlus argumentavi-

mas moters kūnu. Tai buvo beveik antikiniu stiliumi apnuoginti kūnai, kūnai kaip argumentai, kūnai kaip ginklai. Jų parodymas – nepriklausomai nuo demonstrančių asmeninių motyvų – buvo antiteorinio pobūdžio. Kažkokia neaiškia prasme jos galbūt stojo už „visuomenę keičiančią" praktiką, šiaip ar taip už kažką, kas būtų daugiau negu paskaitos, negu filosofijos seminarai. Adorno tragišku ir vis dėlto suprantamu būdu atsidūrė idealisto Sokrato vietoje, o moterys – netašyto Diogeno. Prieš didžiai išmintingą teoriją užsispyrėliškai stojo protingi (reikia tikėtis) kūnai.

4. Cinizmas kaip įžūlumas, perėjęs į kitą pusę

Įžūlumas, kylantis visuomenės apačiose, yra veiksmingas, jeigu savo proveržiu jis išreiškia realias energijas. Jis turi sąmoningai įkūnyti tų energijų jėgą ir išmoningai kurti realybę, su kuria, aišku, reikia grumtis, bet kurios negalima ignoruoti. Kai nepatenkintas „bernas" juokaudamas paima savo valdžią ant rankų, jis duoda pajusti savo galimo maišto jėgą. Įžūli iškirptė, apnuogintas moters kūnas atskleidžia jėgą, žaidžia su jėga, kurią retas naudoja dažno atžvilgiu; senojoje seksualinėje ekonomijoje silpnosios lyties stiprybė buvo deficitas, kuriuo nejučia ar sąmoningai buvo stengiamasi prisidengti „stipriojo" reikmių akivaizdoje. Religinis įžūlumas, piktžodžiavimas sudrumsčia pamaldų rimtį, jeigu ją atakuoja psichologiškai neatlaikoma juoko energija.

Yra trumpų formulių, kuriomis įžūlus realizmas gali iš apačios taikliai kirsti „įstatymui". Dviem dvižodėmis frazėmis galima tarsi balioną susprogdinti nepagrįstas pretenzijas: „Na ir!" ir „Kodėl ne?" Atkakliai kartojamu „Na ir!" daugelis švietėjiškai nusiteikusių jaunuolių sukėlė neviltį savo sunkiai auklėjamiems tėvams. Vaikų žaidimo grupės dažnai yra geros švietimo mokyklos, nes jos be kita ko natūraliu būdu treniruoja „Na ir!" sakymą. Tai pratimas, kuris visiškai socializuotiems žmonėms pasidaro toks nelengvas: sunku visada reikiamu momentu pasakyti „ne"*. Gerai išugdytas gebėji-

* Plg. Klauso Heinricho puikią knygą „*Versuch über die Schwierigkeit Nein zu sagen*". Heinrichas taip pat rašo apie antikinio kinizmo aktualumą: *Parmenides und Jona*, Ffm., 1966.

mas sakyti „ne" yra vienintelis galiojantis „taip" sakymo fonas, ir tik jie du formuoja realią laisvę.

Ką turi jėga, laisvė gali pasiimti. Tačiau jėga yra viršuje *ir* apačioje, tiesa, netinkamomis proporcijomis; bernas nėra niekas, o ponai nėra viskas; pajungimas toks pat akivaizdus kaip ir viešpatavimas. Apačioje esančiųjų jėga atgyja individualiai kaip įžūlumas, kuris sudaro ir kinizmo jėgos branduolį. Su juo nuskriaustieji gali bandyti siekti suverenumo. Antras lygmuo, kuriame žemutiniai bando rodyti savo užsispyrimą, yra subversija, savavališka praktika praplėsti įstatymus pusinėmis laisvėmis. Turbūt žmonės ne visada supranta, koks svarbus subversijos faktorius mūsų visuomenėje – nematomas pasaulis, pilnas visokių slaptų įžūlumų ir realizmų, kovų pateisinimų, kombinacijų, savų interesų paisymo. Pusę normalumo sudaro mikroskopiniai nukrypimai nuo normų. Šis įnorių, mažų gyvenimo gudrybių ir juodos moralės laukas beveik taip pat neištirtas kaip, beje, ir korupcijos mastas. Ir viena, ir antra iš esmės beveik neįmanoma. Apie tai žinoma, bet nekalbama.

Ir valdančiųjų laisvė dviguba. Visų pirma ji apima visas privilegijas ir laisves, kurios susijusios su pačia viešpataujančia jėga. Jomis naudotis nereikia jokio įžūlumo, greičiau takto jausmo, kad nepersistengtum. Pavyzdžiui, dauguma senųjų ponų nesinaudojo feodaline „pirmosios nakties" su savo baudžiauninkų nuotakomis teise, o superturtingųjų *high life* šiandien diskretiškai slepiasi už viduriniojo sluoksnio fasadų – arba uždaruose rateliuose.

Tačiau ir tarp galingųjų yra to, kas prilygsta pusiau laisvėms. Šiomis jie paprastai naudojasi verčiami reikalo, nes tada išsiduoda priešininko sąmonei. Valdovo sąmonei būdingas savas įžūlumas: valdoviškasis cinizmas šiuolaikine šio žodžio reikšme yra priešingas kiniškajam puolimui. Antikinių kinikų pozicija, pirmykštė, puolamoji, buvo plebėjiška idealizmo antitezė. Tuo tarpu šiuolaikinis cinizmas yra valdovo antitezė savo paties idealizavimui kaip ideologijai ir kaip maskaradui. Ciniškas ponas nusiima kaukę, nusišypso savo silpnam priešininkui ir – susidoroja su juo. *C'est la vie.* Kilmė įpareigoja. Tvarka turi būti. Padėtis dažnai verčia daryti tai, ko nenori, ar ne? Jėga, padėtis! Valdančioji jėga cinizmu truputį parodo savo paslaptis, užsiima pusine savišvieta ir išsiplepa. *Valdančiųjų ci-*

Ciniškas valdančiųjų sąmojis.

Verurteilt!

Bebel: Der Lehrer fragte den Kleinen, warum er denn in den Himmel wolle, und was war die Antwort? **Da hätte ich keinen Hunger mehr!** Giebt es etwas Empörenderes, giebt es etwas Aufreizenderes gegen die heutige Gesellschaftsordnung, als diese Aeußerung des Kindes? . . .

Graf v. Arnim: **Der Vater hat vielleicht alles vertrunken!** (Stürmische Pfui-Rufe bei den Socialdemokraten.)

Bebel: Das ist eine Infamie! Der Herr lacht, das ist eine Gemütsroheit! (Stürmische Zustimmung links. Lärm rechts.)

[Teksto vertimas:

Nuteistas!

Bebelis: Mokytojas paklausė mažylio, kodėl jis norįs į dangų, ir ką gi išgirdo! **Tada aš nebūčiau alkanas!** Ar gali kas labiau erzinti, ar gali kas labiau versti piktintis dabartine tvarka, kaip to vaiko atsakymas?..

Grafas fon Arnimas: Tėvas, matyt, viską pragėrė! (Audringi pasipiktinimo šūksniai iš socialdemokratų eilių.)

Bebelis: Tai niekinga! Ponas juokiasi, koks kietaširdis! (Audringas pritarimas iš kairės. Triukšmas dešinėje.)]

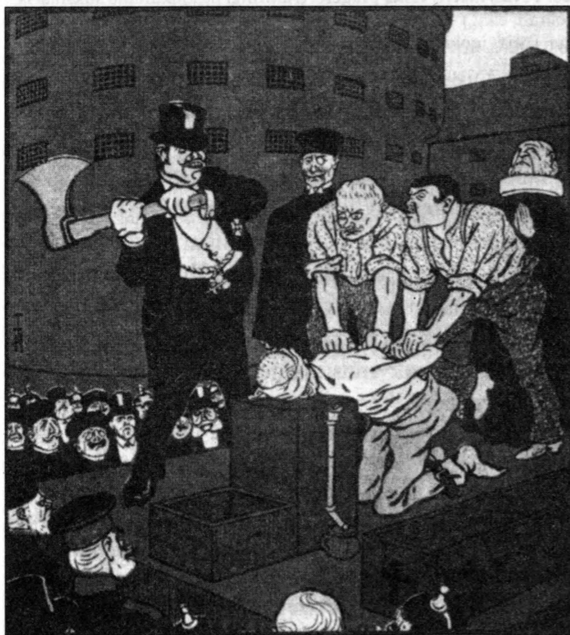
*nizmas yra įžūlumas, perėjęs į kitą pusę.** Čia ne Dovydas provokuoja Galijotą, o visų laikų galijotai – nuo arogantiškųjų Asirijos karalių iki šiuolaikinės biurokratijos – rodo narsiems, bet jokių šansų neturintiems dovydams, kur viršus ir kur apačia; cinizmas viešoje tarnyboje. Sąmojis tų, kurie ir taip yra viršuje, kartais duoda įdomių vaisių. Marijai Antuanetei, Liudviko XVI žmonai, pasiteiravus, dėl ko nerimauja žmonės, buvo atsakyta: „Žmonės badauja, jūsų didenybe, jie neturi duonos“. Jos atsakymas: „Jeigu žmonės neturi duonos, tai kodėl jie nevalgo pyrago?“ (Atvirkščiai sako F. J. Straussas – gyvenime ne kasdien valgai princo regento tortus.)

Vos tiktai bent kiek save demaskavusi cinizmais, valdančiųjų sąmonė išsiduoda opozicijai. O kas, jeigu opozicijos nėra? Visuome-

* Aš kol kas stengiuosi nekalbėti apie cinizmo psichologiją, kad galėčiau jį pirma atskleisti socialfilosofiškai. Subjektyvusis cinizmas ir jo psichodinamika nagrinėjama kai kuriuose „Veimaro simptomo“ poskyriuose.

nėse, kuriose nėra efektyvios moralinės alternatyvos ir potencialios priešiškos jėgos, didele dalimi įsipainiojusios į valdžios aparatą, nebėra nieko, kas galėtų piktintis valdančiųjų cinizmais. Kuo mažiau alternatyvi bus šiuolaikinė visuomenė, tuo daugiau cinizmų ji sau leis. Galų gale pati ims šaipytis iš to, ką yra įteisinusi. „Svarbiausios vertybės" ir išsisukinėjimai sklandžiai susilieja vieni su kitais. Valdžios atstovai politinėje ir ekonominėje scenoje darosi tušti, šizoidiški, nepatikimi. Mes gyvename valdomi šimtų artistų. Anksčiau dideli politikai buvo iš tų, kurie leido sau būti cinikais, kad galėtų laisvai manipuliuoti priemonėmis ir tikslais, o dabar kiekvienas funkcionierius, nuo didžiausio iki mažiausio, šiuo atžvilgiu ne mažiau kvalifikuotas už Talleyrand'ą, Metternichą ir Bismarcką kartu paėmus.

Jürgenas Habermasas savo įteisinimų krizės teorija, be abejo, palietė šiuolaikinės valstybės nervų nervą. Kyla klausimas, kas gali būti įteisinimų krizės mokslo subjektas. Kas šviečia kitus ir kas yra ap-



Th. Th. Heine. Per Vokietijos tamsybes, 2. Mirties bausmės vykdymas, 1899 (*Simplicissimus*, Nr. 35, antraštinis puslapis). „Ramiai, brangusis! Džiaukitės, kad nesat socialdemokratas, tada būtų kur kas bjauriau".

sišvietusieji? Cinizmas žengia kartu su mokslo subjekto skaida, todėl šių dienų sistemos tarnas dešine ranka lengvai gali padaryti tai, ko kairė jam niekad neleistų. Dieną – kolonizatorius, vakare – kolonizuotasis; pagal profesiją – diegėjas ir valdytojas, laisvu laiku – diegiamasis ir valdomasis; oficialiai – cinikas pagal padėtį, privačiai – jautruolis; pagal profesiją – komanduotojas, pagal ideologiją – diskutuotojas; išoriškai – realybės išpažinėjas, viduje – geismų subjektas; pagal funkciją – kapitalo agentas, pagal intencijas – demokratas; sistemai priklausantis materializmo funkcionierius, gyvenimo sferai priklausantis saviralizatorius; objektyviai – griovėjas, subjektyviai – pacifistas; iš principo – katastrofų kėlėjas, iš tikrųjų – romumo įsikūnijimas. Šizoidams viskas įmanoma, ir švietimas nuo reakcijos nelabai kuo skiriasi. Šiame protingų instinktyvių konformistų pasaulyje apsišvietusio integruotojo kūnas sako „ne" proto prievartai, o protas sako „ne" tam, kaip kūnas perka savo komfortabilią savisaugą. Ši košė yra mūsų moralinis *status quo*.

5. Dvigubo agento teorija

Čia reikia pakalbėti apie fenomeną, kuris iš pažiūros turėtų egzistuoti tik politinių sistemų periferijose, o iš tikrųjų liečia egzistencinių visuomenių branduolį. Agento psichologija, juo labiau dvigubo agento, yra, ko gero, svarbiausias šių dienų politinės psichologijos skyrius. Nuostabių istorijų pasakojama apie XIX amžiaus pabaigos ir XX amžiaus pradžios konspiracines grupes Šveicarijoje, kur egzistavo neišpainiojamas carinių, anticarinių, komunistinių, anarchistinių ir Vakarų Europos žvalgybų tinklas. Visos šios grupės neišleido viena kitos iš akių, o jų apskaičiavimai ir sąmonės reflektavo ir buvo priimamos kitų. Konspiracinių partinių kuopelių narių ir kuopelėse inkorporuotų slaptosios policijos žmonių galvose buvo kuriamos fantastiškai painios taktikos ir metataktikos. Būta dvigubų, trigubų agentų, kurie galų gale patys nebežinojo, kam jie iš tiesų dirba ir ką jiems patiems duoda ta dviguba, triguba vaidyba. Iš pradžių jie buvo už vieną pusę, paskui buvo užverbuoti kitos, vėliau atgal atverbuoti, pagaliau atvilioti anksčiau savos partijos ir t. t. Iš esmės čia jau seniai nebuvo likę „sa-

vęs", kuris būtų godžiai iš visų pusių siekęs naudos „sau". Kas yra savanaudiškumas, kuris nebežino, kur jo savastis?

Tačiau, manding, ir šiandien panašiai jaučiasi kiekvienas, kuris užima vietą valstybės aparate, įmonėse ir institucijose ir maždaug žino, kur link klebetuoja valstybės kledaras. Griovys tarp ištikimybės ir pažiūrų vis didėja. Dėl to sunku žinoti, kur stovime. Kuriai pusei esame lojalūs? Ar esame valstybės ir institucijų agentai? Ar švietimo agentai? Ar monopolinio kapitalizmo agentai? Ar agentai savo gyvenimo intereso, kuris slapta nuolatos vis kitaip kooperuoja su valstybe, institucijomis, švietimu, antišvietimu, monopoliniu kapitalizmu, socializmu ir pan. ir vis labiau pamiršta, ko mums „patiems" iš to visko reikia?

Neatsitiktinai Walteris Benjaminas, tas didysis daugiaprasmiškumo ekspertas, nutiesęs paslaptingus tiltus tarp judaistikos ir sociologijos, marksizmo ir mesianizmo, meno ir kriticizmo, įvedė į humanitarinius mokslus agento motyvą – prisiminkime jo garsiąją gudrią Baudelaire'o interpretaciją, kurioje jis poetą vadino slaptuoju jo klasės agentu. Šiems laikams būdingas keleriopas intelektų agentiškumas; šis faktas kovingiesiems supaprastintojams, linkusiems mąstyti sąvokomis priešas arba draugas, nuo seno atrodė grėsmingas. (Argi stalinizmas, be kita ko, nebuvo bandymas paranojišku frontų supaprastinimu pabėgti nuo neišvengiamų kiekvieno intelekto daugialypių ryšių, kad viskas vėl būtų taip paprasta, kad ir Stalinas suprastų? Tai galima kiek prašmatniau dar pavadinti „kompleksiškumo redukcija".)

Taigi kas yra kieno subjektyvus, objektyvus savo atžvilgiu ir sau agentas, kokio poveikio ryšio funkcionierius, kokios tendencijos rėmėjas? Stalinizmas iki šiol vartoja žodį „aktyviai", kur norima jėga panaikinti dvigubus ryšius ir dviprasmybes. Kas neigia kompleksišką tikrovę, tas mielai sakosi esąs objektyvus ir kaltina suprantančius problemas tikrovės vengimu, polinkiu į svajones. Netgi apie iš pažiūros perdėm aiškius ir apsisprendusius asmenis negalima „objektyviai" pasakyti, už kokią tendenciją jie yra, juolab turint galvoje, jog istorija, nepaisant planavimų, vyksta pagal dėsnius, kurie mums nepavaldūs. Partijos ir grupės, stojančios prieš visuomenę su ryžtingomis programomis, pačios yra kaukės jas pranokstančių tendencijų, apie kurių galutinius rezultatus mažai ką

galima pasakyti. Marksistai tokioje prieblandoje mėgsta fantazuoti apie didį slaptą demiurgą, superciniška triukų meistrą, kuris sudarė sąjungą su vokiečių pramonininkais ar net turi ministro pirmininko postą be portfelio, sėdi kanclerio raštinėje ir šokdina valstybę pagal stambiųjų pramonininkų dūdelę. Ši projekcinė supaprastinimo strategija yra ir vaikiškai naivi, ir vaikiškai rafinuota. Ji turi didelę priešistorę, siekiančią Balzacą su jo paslaptingu tryliktuku, kuris slapta laiko savo rankose visas gijas kaip kapitalo *cosa nostra*.

Pragaištingiausia iš tokių fantazijų apie mafiją ir demiurgus buvo pačios XIX amžiaus pabaigos Rusijos slaptųjų agentų sugalvotas pramanas apie „Siono išminčius" – antisemitinė konstrukcija, kuri iš pradžių kaip švietėjiška satyra (parašyta M. Joly) perėjo per ciniško, atseit, falsifikavusio „Siono išminčių" protokolus, Paryžiaus slaptosios tarnybos viršininko galvą, nukeliavo į chaotiško Rusijos religinio filosofo galvą, kad iš ten grįžtų į Europą, kur tie „protokolai" tapo pagrindiniu antisemitinės paranojos dokumentu ir per Hitlerio galvą nuėjo iki Aušvico (Osvencimo). Tai buvo vokiškojo supaprastinimo, įgijusio fašizmo pavidalą, išsisukinėjimas – anoniminiai sistemos efektai buvo paversti „demoniškais ketinimais", kad ir sutrikęs eilinis pilietis galėtų „viską įžvelgti".

6. Įžūli socialinė istorija

Įžūlumo istorija nėra istorijos disciplina, ir nežinau, ar būtų gerai, jei būtų. Istorija visuomet yra antrinė jėga, prieš kurią turi eiti akimirkos impulsas. O kalbant apie cinizmą, tai impulsas turėtų kristi į akis, kinizme ir įžūlume jo, matyt, veltui ieškoma.

Jau nuo antikos laikų satyrinės sąmonės atsiradimui, be abejo, labai svarbus buvo miesto vaidmuo. Tačiau Vokietijoje po miestų sunykimo per Trisdešimties metų karą dar ilgai nebuvo metropolijos tipo miesto. 1831 metais Heinrichas Heine turėjo emigruoti į Paryžių, XIX amžiaus sostinę, kad pakvėpuotų miesto oru, kuris žmogų daro laisvą. „Aš išvykau, nes privalėjau".

Kai Šiaurės Italijos miestų kultūros, aprašytos Jacobo Burckhardto, plyšavo iš juoko, kai Romos bei Florencijos sąmojis skambėjo jų



Tilis Oilenšpygelis.

piliečių ausyse, Vokietija, išskyrus Oilenšpygelį, tą plebėjiškos kilmės naujųjų laikų protokiniką, neturėjo savo Aretino; tiesa, buvo švankus rašęs Niurnbergo batsiuvys, senasis Hansas Sachsas, kuris nelabai pagrįstai išliko atmintyje kaip miesčionių humoro pradininkas. Tasai Sachsas, galbūt vadovaudamasis geru instinktu, parašė ir dialogą apie Diogeną, taigi jau buržuazinės kultūros pradžioje žymu sąlytis su kiniškuoju impulsu. Tačiau Niurnbergas nusmuko ir išgarsėjo tik kaip geležinkelio mazgas ir Reicho partijos suvažiavimų vieta. Ten, kur atsirado pirmos buržuazinės kultūros principo užuomazgos, kiniškasis realizmas ir miesto juokas, vėliau smulkiaburžuazinis hegemoninis cinizmas viršūnę pasiekė juokų nepripažįstančiomis kolonomis, po kiek laiko pasiųstomis į apkasus. Vienintelis vokiečių miestas, kuris įžūliai išnaudojo

savo galimybes, iki šiol tebėra Berlynas. Tiems, kurie marširavo Niurnberge, jis visą laiką buvo truputį nemielas. Gottfriedas Bennas gerai užveža tiems žygiuotojams sukarikatūrindamas jų mintis: „Mąstyti yra ciniška, taip visų pirma galvojama Berlyne, vietoj to siūloma daina apie Vėzerį..."

Vokiškajam įžūlumui visuomet buvo sunkiau negu jo broliams romaniškose šalyse; jis daugiau reiškėsi kaip hegemoninis cinizmas, kaip galingųjų atsipalaidavimas. Heinrichas Heine, kuris yra išimtis, be to, prancūzų paveikto Reino krašto vaikas, ieškodamas vietinių pavyzdžių ir sąjungininkų, turėjo orientuotis į kitas geras vokiškas savybes – šakotą Vosso dorumą, tvirtavalį Lessingo aiškumą ir drąsų Liuterio tikėjimą. Bet ar Liuterio nebūtų galima pagrįstai priskirti savotiškai vokiečių įžūlumo tradicijai, nes jo protestantizmas tuó metu, kai imperatoriams nebuvo įprasta sakyti „Aš stoviu čia, ir negaliu kitaip", yra avantiūristiškos drąsos ir didžiausio laisvumo aktas. Be to, Liuteris turi animalistinio elemento, jėgos, kuri teigia pati save – vitališkas kiauliškumo archetipas, neatskiriamas nuo kiniškųjų motyvų.

Įžūlumo istorijoje greta miesto iš esmės reiškiasi trys socialinio neklusnumo štampai: *karnavalas, universitetai* ir *bohema.* Visi trys veikia kaip ventiliai, pro kuriuos galėtų laiku būti išleisti poreikiai, kurie šiaip socialiniame gyvenime negali pasireikšti kaip norėtų. Čia įžūlumai turėjo erdvę, kur buvo pakenčiami, nors jų toleravimas buvo ribojamas laiko ir leidimo.

Senasis karnavalas buvo vargšų revoliucijos pakaitalas. Buvo išrenkamas kvailių karalius, kuris vieną dieną ir naktį valdė iš esmės iškreiptą pasaulį. Vargšai ir padorieji per karnavalą pabusdavo, kad įgyvendintų savo svajones kaip storžieviai ir bakchantės, užsimiršę iki realumo, įžūlūs, gašlūs, triukšmingi ir nuodėmingi. Buvo galima meluoti ir sakyti tiesą, būti nešvankiam ir doram, girtam ir neprotingam. Iš vėlyvųjų viduramžių karnavalo, kaip išaiškino Bachtinas, į meną liejosi satyriniai motyvai. Parodijine karnavalo dvasia persunktas spalvingas Rabelais ir kitų Renesanso menininkų žodis; jų stilius įkvepia makabriškas ir satyrines tradicijas, nuo jų laikų juokdariai ir arlekinai, pajacai ir lėlės tampa tradicinėmis juoko figūromis, kurios gyvenime atlieka savo vaidmenį per Užgavėnes. Klasinės visuomenės vargu ar galėtų išsiversti

be įpročio smagintis iškreiptu pasauliu ir pašėlusiomis dienomis – tai rodo Indijos ir Brazilijos karnavalai.

Vėlyvaisiais viduramžiais socialinis įžūlumų ūkis ir kiniškasis intelektas buvo susijęs ir su universitetais. Jie buvo ne vien mokymo ir tyrimų vietos; juose visuomet šurmuliavo vagantų ir ekstravagantiškas jaunas intelektas, pakankamai protingas, kad vien tiktai kaltų mokslo tiesas. Šiuo atžvilgiu ypač garsi buvo Sorbona, kuri sudarė miestą mieste, Lotynų kvartalą, kuriame formavosi visų vėlesnių bohemų pirmtakai. Buržuaziniu laikotarpiu universiteto studijos jaunimui buvo metas, kai dar galima buvo atidėti rimtą gyvenimą, galima buvo daryti ką nori, prieš imantis karjeros ir tvarkingos būties. Studentiškus pokštus, studentiškas laisves ir išdaigas turi galvoje tie brandaus amžiaus žmonės, kurie vėliau, būdami rimti ponai, tvirtina irgi kažkada buvę jauni. Buržuaziniu laikotarpiu gyvenimas aplink universitetus jaunystės sąvokai teikė ypatingą spalvą. Senieji ponai tiktai oficialiai rovėsi plaukus, o slapta su pasitenkinimu konstatavo, kad jų sūneliai daro tą patį, ką ir jie jaunystėje. Garbingiesiems asmenims nepatinka tiktai tokia jaunoji karta, kuri yra pernelyg šalta, kad krėstų šunybes, ir iš anksto į viską žiūri ciniškai. XX amžius žino daug tokių šaltų kartų, pradedant nacionalsocialistine studentija, kurios gretose šalia tautinių idealistų jau buvo ir grupė šaltų akiplėšų; vėliau jie tapo karo lakūnais arba sistemos teisininkais, dar vėliau demokratais. Po to sekė „skeptiškoji" 6 dešimtmečio karta, kuri šiandien stovi prie vairo, o po jos 8 ir 9 dešimtmečio kartos, tarp kurių atstovų jau dabar pastebimi naujosios bangos cinizmo išrinktieji.

Pagaliau bohema, palyginti naujas reiškinys; ji vaidino svarbų vaidmenį reguliuojant įtampą tarp meno ir buržuazinės visuomenės. Tai ta erdvė, kur buvo mėginama pereiti nuo meno prie meno gyventi. Bohema visada teikė neokiniškajam impulsui socialinį prieglobstį. Kaip pilietinių biografijų reguliatorius ji buvo visų pirma svarbi dėl to, kad, panašiai kaip universitetai, atliko „psichosocialinio moratoriumo" (Eriksonas) funkciją – jauni piliečiai čia galėjo pergyventi prisitaikymo krizes, kylančias pereinant iš mokyklos ir tėvų namų pasaulio į rimtų profesijų pasaulį. Tyrimai rodo, kad ilgalaikių bohemininkų buvo nedaug; didžiajai jų daugumai ši terpė tebuvo pereinamoji stadija, bandomojo gyvenimo erdvė, gali-

mybė izoliuotis nuo normų. Ten jie naudojosi laisve tol sakyti buržuazinei visuomenei „ne", kol jo vietą užims (galbūt) labiau subrendęs „taip".

Pasižiūrėkime šiandien į tas gyvenimo sritis, į tą dirvą, kur tarpsta nukrypimai ir kritika, satyra ir įžūlumas, kinizmas ir savivalė, ir iškart suprasime, kodėl reikia bijoti baisiausio, gresiančio įkūnytam įžūliam švietimui. Mūsų akyse miestai tapo amorfiškais luitais, kur susvetimėję eismo srautai neša žmones į įvairias jų gyvenimo išbandymų ir praleistų progų vietas. Karnavalas jau seniai reiškia nebe „iškreiptą pasaulį", o bėgimą į sveikus apsvaigimo pasaulius iš chroniškai iškreipto pasaulio, pilno kasdienių absurdų. Apie bohemą žinoma, kad ji bent jau nuo Hitlerio laikų nebegyva, o jos atsišakojimuose į subkultūras viešpatauja ne įžūlūs kaprizai, o niūrios atsitraukimo nuotaikos. O universitetai – ak, geriau apie tai nekalbėkime!

Įžūlių impulsų sudarkymas rodo, kad visuomenė įžengė į organizuoto rimtumo laikotarpį, kuriame gyvenamoji švietimo erdvė vis siaurėja. Štai kas taip temdo šios šalies klimatą. Gyvename niūraus realizmo metą, nenorime išsiskirti ir žaidžiame rimtus žaidimus. Cinizmas putoja po monotonija. Įžvalgus koketavimas su savo šizofrenija atskleidžia nelaimingą sąmonę, akademišką ir nutolusią. Provokacijos atrodo išsivadėjusios, visos šiuolaikiškumo keistenybės išnaudotos. Atėjo viešo rimto sustingimo stadija. Pavargęs, šizoidiškai nusiminęs intelektas vaidina realizmą, pats save mūrydamas į rūsčią tikrovę.

7. Integracija ar atsiskyrimas

Įkūnyta yra tai, kas nori gyventi. Tačiau gyvenimas iš principo skiriasi nuo savižudybės atidėliojimo. Kas gyvena atominį ginklą turinčiose visuomenėse, nori jis to ar ne, tampa ciniškos savižudžių bendrijos agentu, nebent padarytų išvadas ir ryžtingai atsuktų jai nugarą. Kaip tik tai ir daro vis daugiau žmonių, nuo 6 dešimtmečio emigravusių – į Provansą, Italiją, į Egėjo jūros šalis, į Kaliforniją, į Goa, į Karibus, į Aurovilį, į Pooną, į Nepalą ir netgi į Tibeto plynaukštes Vokietijos ir Prancūzijos viduje.

Dėl šių reiškinių kyla du klausimai, vienas ciniškas, kitas neramus: ar to, jeigu kas, užteks? Ir kam tai į naudą, jeigu morališkai jautriausi palieka ciniškų visuomenių skęstantį laivą? Pagrindo taip klausti yra, nes vis stiprėjantis karo laukimas remia ir viena, ir antra – tiek ciniškus, tiek susirūpinusius žvilgsnius į ateitį. Emigracija galėtų būti naudinga abiem pusėms, jeigu ji būtų teisingai suprasta: emigrantams, jeigu jie suprastų, ar yra tas geriau, kurio jie ieškojo; pasiliekantiems, nes kitų išėjimas sako: ten, kur esate jūs, mums gyvenimas neįmanomas. O jums?

Į emigraciją galbūt nereikėtų taip rimtai žiūrėti, jeigu ji iš tiesų būtų tiktai kraštutinis fenomenas. Tačiau negalima sau leisti tokio romaus požiūrio. Kas šiandien vyksta pakraštyje, eina iš vidurio. Emigracija tapo masiniu psichologiniu reiškiniu. Ištisi gyventojų sluoksniai jau seniai savo vidumi gyvena kitur, tik ne šioje šalyje. Jie nesijaučia susiję su tuo, kas vadinama visuomenės pagrindinėmis vertybėmis. Girdime tariant „pagrindinės vertybės" ir nejučia matome, kaip kyla atominiai grybai. Girdime, kaip atsakingi asmenys tikina esą pasiruošę dialogui, ir jaučiame, kad žiūrime į veidą su pabaigos ledu akyse. Didžioji dalis visuomenės seniai pasirinko emigraciją laisvu laiku, ir žodis gyvenimas jiems įgyja ryškių spalvų, prisimenant kai kurias pavykusių atostogų akimirkas – kai atsivėrė horizontas...

Ką daryti? Pasitraukti ar dalyvauti? „Bėgti ar laikytis?" Ir viena, ir antra atrodo nepakankamos alternatyvos. Jų reikšmės yra pernelyg apkrautos ir ambivalentiškos. Ar „bėgliai" šiuo žodžiu iš tiesų tiksliai apibūdinami? Ar tai, ką žmonės vadina laikymusi, dažnai nereiškia bailumą ir melancholiją, pritarimą ir oportunizmą? Ar pasitraukimas iš tiesų sąmoningas reiškinys ir ar daugelis vadinamųjų pasitraukusiųjų jau nebuvo už sienos, nors dar nebuvo pareiškę savo nusistatymo? Ar dalyvavimas visuomet jau toks ciniškas ir ar jo neskatina „pozityvumo" ir priklausomybės siekis?

Reikia matyti ir abiejų alternatyvų raiškos pagrįstumo momentus. Pasitraukti reikia, kai nebegali ramiai žiūrėti į tai, jog pats esi įsipainiojęs į nepakenčiamus cinizmus, gamybos ir griovimo nebeskiriančios visuomenės cinizmus. Dalyvauti reikia, nes atskiras individas turi orientuotis į savisaugą, ir tuoj pat. Bėgti verta, nes tada atsisakoma kvailos drąsos, ir tiktai kvailiai alinasi beviltiškai

kovodami, kai kitur galima rasti gyvenimui palankesnę erdvę. Laikytis verta, nes patirtis sako, kad kiekvienas konfliktas, nuo kurio pabėgama, mus bėgančius vis tiek kada nors pasivys.

Todėl mūsų gyvenimo nuostatas atitinkanti alternatyva turi būti formuluojama kitaip – integracija arba atsiskyrimas. Tai alternatyva, orientuota pirmiausia į sąmonę ir tiktai paskui į elgesį. Ji reikalauja radikalaus savos patirties prioriteto prieš moralę. Mat reikia arba vėl sąmoningai duoti suaugti tam, kas perplėšta, arba atskirti, nesąmoningai atiduoti šizoidiniam procesui. Integracija arba šizofrenija. Rinktis gyvenimą arba dalyvauti savižudžių puotoje. Kai kam tai gali atrodyti panašu į dvasinę dietą, ir kas taip suprato, tas neklysta. Švietimas iš pradžių neturi jokių kitų adresatų, tik tuos, kurie vengia aklo visuomeniškumo ir todėl negali liautis vaidinti tam tikrą vaidmenį visuomenėje. Taigi reikia tvirtai laikytis švietimo minčių – savaime suprantama, integruoto švietimo. Šviesti – reiškia pritarti visiems antišizofreniniams judėjimams. Aukštosios mokyklos vargu ar yra ta vieta, kur tai vyksta. *Universitas vitae* išeinami kitur, ten, kur žmonės priešinasi dvilypės oficialios sąmonės cinizmui, kur jie ieško egzistencijos formų, duodančių šansą sąmoningam galvų, kūnų ir sielų gyvenimui. Jie auga plačiame lauke individų ir grupių, kurios puoselėja kiniškąjį impulsą ir bando tai, ko iš jų negali atimti jokia politika ir joks nuogas menas – savo budrumu stoti prieš skilimus ir nesąmoningumą, kurie skverbiasi į individualią būtį; bando susilieti su savo pačių galimybėmis ir dalyvauti švietimo giedrinamajame darbe, nes jis atsižvelgia į norus, kurie yra galimybių pranašai.

8. Šizoidinės visuomenės psichopolitika

Kas būdingiausia prieškariui? Kokios būna kapitalistinių visuomenių psichopolitinės nuotaikos prieš pasaulinius karus? Vokietijos istorija teikia puikią pamoką, kaip iš tautos dvasinių įtampų bręsta pasauliniai karai. Iš dviejų (pesimistiškai mąstant, trijų) atvejų galima suvokti, ką reiškia gyventi prieš didelius karinius sprogimus. Svarbiausias psichopolitinis simptomas yra vis slogesnė vi-



Savanoriai Unter den Linden alėjoje, Berlynas, 1914 rugpjūčio 1 d.

suomeninė atmosfera, tiesiog nepakenčiama dėl šizoidinių įtampų ir dviprasmybių. Tokiame klimate susidaro sąlygos slaptai ruoštis katastrofoms; šį klimatą vadinu *katastrofiliniu kompleksu* (tai užuomina į Erichą Frommą); jam būdinga kolektyvinis vitalumo sutrikimas, kuris gyvybines energijas pakeičia kai kada į simpatiją katastrofiškiems, apokaliptiniams ir brutaliai spekuliatyviems dalykams.

Istorikas žino, kad politikos istorijoje nėra vietos žmogiškai laimei. Bet jei kiltų klausimas, kada XX amžiuje buvo išmušusi laimingiausia Europos tautų valanda, tai atsakymas daugelį suglumintų. Tačiau ženklai ir dokumentai iškalbingi. Iš pradžių nežinome, ką manyti apie 1914 rugpjūčio fenomeną: tai, ką tuomet patyrė į karą įsitraukiančios tautos, istorikai bukliai vadina „karo psichoze". Geriau įsižiūrėjus matyti, kad būta neapsakomų afekto audrų, apėmusių mases, džiaugsmo ir tautinio jaudulio proveržių, noro patirti baimę ir svaiginimosi likimu. Tai buvo su niekuo nepalyginami patoso ir gyvenimo nuojautos momentai; to meto frazė buvo svaiginantys žodžiai: pagaliau sulaukėm. Masės, matyt, jautė ir baimę, bet dominavo žengimo į kažką jausmas, iš ko tikėjosi „gyvenimo". Populiarūs buvo šūkiai: atjaunėjimas, išmėginimas, apsivalymas, šlakų atsikratymo terapija. Pirmaisiais metais kariavo tikros savanorių armijos, nieko nereikėjo versti, kad eitų į frontą. Katastrofa viliojo Vilhelmo jaunimą. Jai prasidėjus, žmonės joje atpažino save ir suprato, kad jos laukė.

Dabar nėra nė menkiausios dingsties manyti, kad žmonės tada buvo visai kitokie negu dabar. Tiktai pasipūtėlis galėtų įsivaizduoti, kad mes, girdi, susidūrę su egzistenciniais, lemtingais dalykais, būtume išmintingesni už Langemarko savanorius, kurie tūkstančiais patetiškai bėgo į kulkosvaidžių ugnį. Skirtumas tik tas, kad vėlesnių kartų psichiniai mechanizmai veikia uždariau. Todėl iš pradžių sunku suvokti, kaip ano meto procesai galėjo taip naiviai ir netrukdomai vykti paviršiuje. Tai, ką karo entuziastai manėsi supratę, buvo kokybės skirtumas tarp laikinumo ir sprendimo, troškumo ir praskaidrėjimo, žodžiu sakant, tarp netikro ir tariamai tikro gyvenimo. Ir po karo profašistinėje literatūroje dar šmėkščiojo teiginiai apie „kovą kaip vidinį nuotykį". 1914 metų rugpjūčio vyrai manė, kad kare pagaliau suras to, dėl ko verta gyventi.

Pirmasis pasaulinis karas – tai šiuolaikinio cinizmo posūkio taškas. Kartu su juo prasideda karšta bet kokio naivumo irimo fazė: karo esmės, visuomeninių santvarkų, buržuazinių vertybių, pagaliau apskritai buržuazinės civilizacijos naivaus įsivaizdavimo. Nuo to karo difuzinis šizoidinis klimatas virš didžiųjų Europos valstybių jau nebeišsisklaidė. Nuo tol, kas tik kalbėjo apie kultūros krizę ir pan., būtinai turėjo prieš akis pokario metų šoko dvasinę būseną, kuriai būdinga žinojimas, kad niekada daugiau nebus ankstesnio naivumo; kad į socialpsichologinę „paveldo masę" visiems laikams įsibrovė nepasitikėjimo bei iliuziškumo, abejonių ir distancijos pozicijos. Visa, kas pozityvu, nuo tada yra „vis dėlto" pagraužta slaptos nevilties. Nuo to laiko aiškiai dominuoja palaužtos sąmonės modifikacijos: ironija, stoicizmas, melancholija, sarkazmas, nostalgija, voliuntarizmas, rezignacija, depresija ir svaiginimasis kaip sąmoningas instinktyvumo pasirinkimas.

Per kelerius Veimaro respublikos metus katastrofilinis kompleksas atsirado vėl. O ekonominė krizė pagaliau įžiebė kibirkštį. Bedžiaugsmė respublika pati norėjo savo galo. Revoliucijos mitas ir tautos mitas „rimtai" parėmė katastrofilines tendencijas. Kas slapta buvo susitaikęs su galima katastrofa, garsiai skelbėsi žinąs, kur viskas rieda ir kokio radikalaus gydymo reikia. Kas matė artėjančią katastrofą, stengėsi iš anksto atsiimti savo. Erichas Kästneris 1931 metais užfiksavo balsą vyro, kuris buvo perkopęs naivaus mo-

ralumo uolas ir apimtas asmeninio gyvenimo godulio plaukė srovėje, artėjančioje prie kitos kataraktos:

„Rimtos kalbos? Ar yra gyvenimas po mirties? Tarp mūsų šnekant, nėra. Viską reikia dar prieš mirtį atlikti. Be paliovos triūsti dieną ir naktį... Geriau linksminkitės, užuot rūpinęsi žmonijos išganymu. Kaip jau sakiau, viską reikia dar prieš mirtį atlikti. Mielai pasiruošęs viską smulkiau paaiškinti. Ne taip rimtai, vaikine".*

Tai šiuolaikinis balsas, nepasenęs ir po penkiasdešimties metų. Taip kalba tas, kuris žino nepakeisiąs istorijos. Ir nepaisant to, norėtų gyventi – prieš galą, kuris dedasi esąs pradžia.

Šiandien už oficialaus taikos politikos rimtumo visur slypi slaptas katastrofos troškimas. Mechanizmai, kurių gana brutalus atvirumas rodė fašistinį stilių, su prisitaikymo, geros valios ir pastangų susivokti kaukėmis nugrimzdo į nepastebimus, atmosferiškus dalykus. Nuo sąmonės paviršių išnyko naivūs jausmai. Vis labiau suvisuomeninta reakcija išstumia atvirus gestus; tai, kas vadinama demokratija, psichologiškai reiškia vis didesnę savikontrolę, nors gyvenant susigrūdus tai, ko gero, reikalinga. Tačiau nereikia apsigauti matant ramų, nusistojusį paviršių. Katastrofilinis kompleksas tebeegzistuoja ir (jeigu ženklai neapgauna) jo masė be perstojo didėja. Galbūt tai „terorizmo nuopelnas" – lengvabūdiškai šnekant, – kurį katastrofilinės srovės vienur kitur bent jau apnuogino. Matomu dalyku galima remtis.

Prisiminkime darbdavių prezidento Schleyerio pagrobimą ir nužudymą – karštą tų mėnesių klimatą, kai terorizmas mūsų šalyje artėjo prie savo viršūnės. Tada galbūt pirmą kartą po karo vėl išryškėjo katastrofilinio komplekso politinis scenarijus. Žiniasklaidos priemonės ir valstybės institucijų balsai spontaniškai sutartinai naudojo rimto pasipiktinimo ir apstulbimo toną. Iš milijonų paskelbtų sakinių beveik nė vienas neprasiskverbė į atmosferoje sklindančią masių tiesą; ją sudarė plevenantis jausmų ambivalentiškumas – neatskiriamai sumišę egzistencinė baimė ir katastrofų teikiamas malonumas; taip rodė visi pasišnibždėjimai, visos scenos prie kioskų, dialogai prie mokyklų ir smuklių stalų, lobistiniai

* Erich Kästner, *Fabian. Geschichte eines Moralisten*, 1931, 1976, S. 64–65.

plepalai. Žiniasklaidos dėmesys, nepaprastas diskusijų mastas, didelė valstybės bei privačių asmenų reakcija, net ir dabar žiūrint, kalba nedviprasmiškai. Čia atsitiko tai, kas palietė gyvenimo pojūtį. Neįvardintas istorijos dramatizmo troškimas, įnirtingas konflikto teisingumo fronte ieškojimas taip sutrikdė protus, kad ištisus mėnesius buvo narstoma tai, dėl ko visai nevertėjo tiek jaudintis, žiūrint tiek kriminaliniu, tiek politinio turinio požiūriu. Dėl politinio nusikaltimo inscenizavimo ir spekuliatyvių tiek valstybės, tiek teroristų grupės veiksmų įvykis įgijo epochinį skambesį. Palaikomas galingų katastrofilinių srovių jis vis stiprėjo, ir įvykis virto daugelio dienų vyraujančia emocijų tema. Socialpsichologiniu požiūriu jis atnešė tiesos valandą. Tai buvo istorijos, kuri nestovi vietoje, pakaitalas; „išsivadavimo kovos" karikatūra, idiotiška kriminalinė parodija to, ko Vilhelmo II, Hindenburgo ir Hitlerio laikų demokratija nebuvo spėjusi padaryti, – kova netikusiame fronte, netinkamu laiku, ne tų kovotojų su ne tais priešininkais; ir vis dėlto, nepaisant visų tų nenormalybių sumos, visuomenė noriai rijo tai kaip kovos pakaitalą, kaip konflikto narkotiką ir kaip politinį filmą apie katastrofą.

Vienoje vietoje visuotinis sutarimas nutrūko ir virto ciniškai nebyliu noru pritarti tam „įvykiui". Turiu galvoje raštelį, kurį atsiuntė „Mescalero": jam užteko naivumo manyti, kad galima nebaudžiamam atvirai nutraukti šios didžiosios tvarkos susitarimą tylėti ir galima pradėti diskusiją apie ambivalentiškumą. Pagarsėjusiu, žiniasklaidos milijonų milijonams ausų be perstojo kartojamu sakiniu jis pareiškė apie savo „slaptą šaltą džiaugsmą", kurį pajuto pirmą akimirką po Bubacko nužudymo, bet morališkai reflektuodamas kitą akimirką nuo to nužudymo atsiribojo. Mescalero išsigando pats savęs ir norėjo apie tą baimę protingai pakalbėti. Su šiuo sprogimu kolektyvinis ambivalentiškumas virto dideliu melų paradu. Tai buvo istorinis pamokomas momentas – akimirka, kuri nebeleis pamiršti, kad visuomenė vėl gyvena prieškarį, pasiryžusi visus mūsų gyvenimo pojūtį liečiančius konfliktus perkelti į tą momentą, kai išorinis karas padarys nebereikalingą susidūrimą su vidine tikrove. Teisingų pozicijų, prieštaravimų, atmetinėjimų ir pasipiktinimų balete rimta nuostata šventė popierinę pergalę prieš atvirumą, kuris atskleidė kitą tiesos pusę – jeigu ne visiems, tai

bent daugeliui. Nuo to laiko žinome, kaip šlamės popieriai, iš kurių atsakingi asmenys skaitys frazes apie tai, kaip jie apstulbę, sukrėsti ir pasiryžę – jeigu tam dar bus laiko prieš atominį Vokietijos sunaikinimą.

9. Begėdiška laimė

Ar įžūlumas, primenantis teisę į laimę, dar turi šansą? Ar kiniškasis impulsas iš tiesų nebegyvas ir ar tik cinizmas turi didelę ateitį? Ar švietimas – mintis, kad protinga būtų būti laimingam – vėl gali įsigalėti mūsų niūriais naujaisiais laikais? Ar mes jau galutinai nugalėti, ir ciniška žiaurios tikrovės ir moralinio sapno prieblanda niekados nebeišsisklaidys?

Šie klausimai liečia atominį ginklą turinčių civilizacijų gyvenimo pojūtį. Jos patiria didžiausią vidinio dvasinio vitališkumo krizę, kokios galbūt nėra buvę istorijoje. Galbūt tų nerimastavimų smaigalys labiausiai juntamas Vokietijoje, šalyje, pralaimėjusioje du pasaulinius karus, kur geriausiai suvokiama, ką reiškia gyventi tarp katastrofų.

Dabarties vitališkumo jausmas nebesugeba skirti krizės nuo stabilumo. Nebėra pozityvių gyvenimo įspūdžių, jausmo, kad neiš-



Mes gyvi, mes gyvi, 1945.

sisėmusi būtis gali susilieti su neapžvelgiamai plačiu ir tvirtu horizontu. Laikinumo, spekuliatyvumo, daugių daugiausia vidutinės trukmės jutimas sudaro visų viešų ir privačių strategijų pagrindą. Netgi iš prigimties optimistai ima cituoti Liuterį, kuris yra pasakęs, kad šiandien sodintų obelaitę, nors ir žinotų, jog rytoj bus pasaulio pabaiga.

Chroniškų krizių laikais žmogui reikia valios gyventi ir nuolatinę nežinią laikyti nepakeičiamu savo laimės siekimo fonu. Ir čia išmuša kinizmo valanda; jis yra krizės meto gyvenimo filosofija. Gyvenant nežinioje, galima tik jos ženklu pažymėta laimė. Kinizmas moko mažinti pretenzijas, moko miklumo, išradingumo, akimirkos šanso suvokimo. Jis žino, kad tikėjimas ilgalaike karjera ir socialinių nuosavybės lygių gynimas turi būti įaustas į būtį „kaip rūpestis". Neatsitiktinai Heideggeris labilios Veimaro respublikos dienomis sukūrė egzistencijos „rūpesčio struktūros" sampratą („Būtis ir laikas", 1927). Rūpestis sugeria laimės motyvą. Kas nori to motyvo laikytis, turi pagal kinizmo modelį išmokti nugalėti rūpesčio viešpatiją. Tačiau suvisuomeninta sąmonė yra be perstojo atakuojama rūpesčio temų. Jos subjektyviai apšviečia krizes, todėl ir tvirtai stovintys jau turi laivo katastrofą patyrusiųjų mentalitetą. Dar niekada gerai aprūpinti žmonės nebuvo taip labai persiėmę katastrofos nuotaika.

Vitališkumas visur sutriko, gyvenimo džiaugsmas priblėso, ir ši situacija sudaro bendriausią švietimo demoralizacijos foną. „Rūpestis" visą laiką yra taip aptraukęs būties dangų, kad mintis apie laimę visuomeniškai darosi nebeįtikima. Nėra atmosferinės švietimo sąlygos – pragiedrėjimo. Jeigu Ernstas Blochas (ar kas nors kitas) galėjo prabilti apie „vilties principą", tai turėjo bent jau savyje rasti šį iš anksto švietimui reikalingą klimatą – giedro dangaus matymą; Blochas šį klimatą buvo radęs, ir tai skiria jį nuo pagrindinės inteligentų masės. Ir kai viskas aptemo, jam užteko linksmumo, tikėjimo gyvenimu, smagaus sąmojo, jis žinojo tikėjimo ateitimi paslaptį. Jis turėjo jėgos žmonijos istorijoje visur rasti tą „šilumos srovę", kurią nešiojosi pats savyje. Ir tai darė jo žvilgsnį į daiktus ir reiškinius optimistiškesnį, negu jie buvo to verti. Kaip tik ši šilumos srovė taip labai skiria jį nuo laiko dvasios. Inteligentija beveik be jokio priešinimosi pasiduoda bendro demoralizuotumo šalčio srovei, ir gali net

atrodyti, kad defetizmų ir dezorientacijos srityje ji net viršija vidurkį. Dabar jau nė vieno žmogaus neįkalbėsi tikėti „utopijos dvasia" arba „vilties principu", jeigu jis neturi savyje patirties ir motyvų, kurie suteiktų tiems žodžiams prasmę. Bet galima savęs paklausti, už kokią egzistencinę būseną yra utopija ir viltis. Ar tai „principinis nepasitenkinimas", kaip sako kai kurie balsai? Ar Blocho viltis – kaip tvirtinama – yra priešiškumo darinys? Man atrodo, kad taip manantys nepakankamai įsigilina į šilumos srovės „žinią". Ji neskelbia „ne" principo. Principinė viltis yra už „biofiliją" (Frommas); ji yra kūrybingos simpatijos gyvenimui šifras. Su ja visa, kas gyva, gauna neabejotiną leidimą būti ir tapti. Tai yra priešprieša vyraujančiam rūpesčio ir savęs varžymo mentalitetui.

Savivarža – tai turbūt būdingiausias kritiškai nusiteikusios inteligentijos dalies simptomas pavargusioje švietimo kolonoje. Ji žino kovojanti dviem frontais – stengiasi atsilaikyti prieš sistema tapusį „vėlyvojo kapitalizmo" cinizmą, kita vertus, yra bauginama radikalių emigrantų ir autsaiderių, kurie ieško kitų kelių ir nesileidžia į kalbas. Esant tokioje tarpinėje pozicijoje, kyla didelė pagunda savo „identiškumą" ginti forsuotu moralizmu.* Tačiau moralizmas pačiu tiesiausiu keliu veda prie perdėm rimtos ir depresyvios nuotaikos. Todėl kritinės inteligentijos scenoje knibždėte knibžda depresyvių moralistų, problematikų, problemoholikų ir švelnių griežtuolių, kurių vyraujanti egzistencinė reakcija yra „ne". Iš tos pusės vargu ar galima tikėtis, kad kas pakoreguotų vitališkumui netinkamą kursą.

Walteris Benjaminas yra sukūręs aforizmą: „Būti laimingam – tai galėti be baimės suprasti save patį".** Iš kur mumyse tas polinkis bijoti? Manding, jis yra šešėlis moralumo ir „ne", kurie abu paralyžiuoja gebėjimą būti laimingam. Ten, kur yra moralumas, būtinai yra ir baubas, t. y. savęs išsižadėjimo dvasia, ir baubas padaro laimę neįmanomą. Moralė juk visuomet žinojo tūkstantį ir vieną fiktyvią idėją, aiškinančią kokie mes ir pasaulis turėjome būti ir kokie nesa-

* Ir Iringas Fetscheris (straipsnyje *Reflexionen über den Zynismus als Krankheit unserer Zeit*, paskelbtame knygoje: *Denken im Schatten des Nihilismus*, hg. von A.Schwan, Darmstadt, 1975) pastebėjo, kad inteligentai, bandydami išvengti cinizmo, dažnai linksta į moralinius kraštutinumus.

** Walter Benjamin, *Einbahnstrasse*, Ffm., 1969, S. 59.

me. Moralizmas, net ir kairysis, ilgainiui ima daryti nerealistinį ir kaustomą poveikį. Galbūt švietime vėl pastebima sena krikščioniška bedžiaugsmės būsenos tradicija, kurios žvilgsnį traukia visa, kas gali padėti įrodyti būties negatyvumą. O tų įrodymų tiek daug, kad moralistams visada užteks medžiagos iki jų dienų galo.

Taigi frontas tarp moralumo ir amoralumo* keistai iškreiptas. Moralumas, kad ir turėdamas gerų ketinimų, reikalauja negatyvaus klimato, amoralumas, kad ir dėdamasis esąs lengvabūdis ir piktas, nepaprastai aukština moralę. Ir ta gera amorali nuotaika yra tai, kas mus, kaip švietėjus, turi traukti į prieškrikščioniškąją, kiniškąją sritį. Mes jau tiek nusigyvenome, kad laimė mums atrodo politiškai nepadori. Neseniai Fritzas J. Raddatzas savo susižavėjimo kupinam liūdnų Günterio Kunerto „Marinimo metodų" aptarimui (*Abtötungsverfahren,* 1980) davė tokią antraštę: „Laimė – didžiausias nusikaltimas?" Geriau sakykime: laimė – didžiausia begėdystė! Čia slypi svarbiausias visų nuoseklių įžūlėlių principas. Koks įžūlus, koks begėdis turi būti tas, kuris nori išlikti švietėjas. Ne tiek mūsų galvoms reikia švietimo, kiek paniurusiems egoizmams, suledėjusiems identitetams.

Kritiško intelekto demoralizuotai būsenai būdinga tai, kad jis visam biofilijos ir savitaigos spektrui beveik nežino kito žodžio, tik „narcisizmas". Jeigu ši sąvoka jau traktuojama kaip įtartina, tai konservatorių rankose ji gali tapti psichologizuoto antišvietimo kuoka, su kuria naikinamos visuomenės atsitokėjimo tendencijos. Kad ir koks įdomus ir pageidaujamas yra narcisistinis fenomenas kaip liga ir nesąmoningumas, jis toks pat abejotinas ir kaip sveikata. Bendros ligos pavidalu jis veikia kaip psichologinė visuomenės dinamo mašina, kuriai reikia abejojančių savimi, pritarimo reikalingų, ambicingų, vartotojiškų, savanaudiškų ir moralės atžvilgiu uolių žmonių, norinčių būti geresniais už kitus. Kaip sveikata „narcisistinė" savitaiga į akis juoksis iš tokių niūrių visuomenės reikalavimų.

Slapta jau seniai apie įvairiaspalvį sprogimą svajojančios epochos pagrindinė spalva yra pilka. Tokias svajones inspiruoja ir daro reikalingas vitališkų nesugebėjimų suma. Doras socialpsicholo-

* Amoralumo problemą nuodugniau aptariu skyriaus „Fizionominis aspektas" poskyryje „Cinikų kabinetas", kur kalbu apie Mefistofelį, Didįjį inkvizitorių ir Heideggerio Man.

ginis švietimas manė, kad viskas priklauso nuo „nesugebėjimo liūdėti". Tačiau tai dar ne viskas. Tai gal daugiau nesugebėjimas, kaip reikia supykti ir pasirinkti tinkamą laiką, nesugebėjimas tinkamai prabilti, nesugebėjimas išsklaidyti rūpesčio klimatą, nesugebėjimas švęsti, nesugebėjimas būti ištikimam. Tarp visų šių atrofijų išliko vienas sugebėjimas, kuris aiškiai mato, ką gyvenimas galų gale sau leidžia ir kad iš tokių aplinkybių nebėra išeities, – tai sugebėjimas rimta dingstimi siekti tokių aplinkybių, kuriomis bus būtina viską su kuo didesniu triukšmu išsprogdinti, kad niekas dėl to nesijaustų kaltas. Katastrofa sušildo, ir joje menkas „aš" patiria savo paskutinę šventę, kuri seniai prarastas aistras ir siekius suriša į degančius pundelius.

Anglų pankų grupės *The Stranglers* vadovas neseniai viename lengvabūdiškame interviu šlovino neutroninę bombą, nes ji galinti sukelti branduolinį karą. *Miss Neutron, I love you.* Čia jis rado bendrą tašką, kur protestuojančiųjų kinizmas sutampa su švariu strategų hegemoniniu cinizmu. Ką jis norėjo pasakyti? Žiūrėkit, koks blogas aš galiu būti? Jo šypsena atrodė koketiška, kupina bjaurėjimosi ir ironiškai savimyliška, jis neįstengė žiūrėti reporteriui į akis. Tarsi sapnuodamas, jis žvelgė į šalį pro kamerą ir kalbėjo tiems, kurie jį supras, mažiems piktiems pankvelniams, neįsivaizduojamais žodžiais drebindamas pasaulį. Tai kalba sąmonės, kuri iš pradžių galbūt nenorėjo taip piktai pasakyti. O dabar, kadangi to reikalavo šou, ne tik jaučiasi nelaiminga, bet ir nori būti nelaiminga. Tuo būdu galima pranokti nedalią. Paskutinę laisvę žmogus panaudoja tam, kad šauktųsi baisumų. Tai didis gestas, bjaurumo patosas – beviltiška laisvė, įžiebianti asmeninio gyvenimo kibirkštį. Galų gale jie gali jaustis nekalti, nes karą, tą didžiulį mėšlą, pradės kiti. Jie, gražūs savęs luošintojai, pakankamai gerai tai žino, kad galėtų išrėkti, priešindamiesi rimtųjų ponų tyliam susitarimui. Viskas mėšlas. *Miss Neutron, I love you.* Šis pageidavimas susinaikinti turi kai ką savita – tai simbolinis šokas. Štai kuo jie mėgaujasi. Intelektualus kičas, ciniškas šou, isteriškas griovimas ir pašėlęs puikavimasis nuvelka gero ir nutrūktgalviško „aš" nuo mirties saugantį šarvą: *Rocky Horror Picture show,* karštai ir šaltai šniokščiantis mirtinas savęs pačių geismas.

10. Meditacija apie bombą

Dabar mes turime galvoti į priekį – toliau manydami, kad kraštas ir vidurys vienas kitą labiau atitinka, negu atrodo iš pirmo žvilgsnio. Iš paviršiaus pankų ir aukštuomenės gyvenimas atrodo kaip grynos priešingybės. Tačiau jų branduoliai panašūs. Ciniškumai išsiveržia iš tos pačios katastrofilinės civilizacijos masės. Todėl filosofiškai, supratingai vertinant reiškinius, reikia ne gaišti kalbant apie subjektyvius ekscesus, o pradėti nuo objektyvių.

Objektyvus ekscesas – tai ne kas kita kaip struktūrinio karingumo perviršis, karingumo, būdingo mūsų gyvenimo sočiosioms fazėms ir intervalams tarp karų. Antrojo pasaulinio karo pabaigoje pasaulio ginklų arsenalo užteko kelis kartus sunaikinti kiekvieną žemės pilietį; Trečiojo karo išvakarėse naikinimo galimybės padidėjo šimtą, tūkstantį kartų. Ginklų perteklius nuolat didėja. Šių galimybių kas mėnesį daugėja, ir tai yra svarbiausias mūsų istorijos jėgos veiksnys. Ginklų pertekliaus struktūros tapo tikraisiais dabarties raidos subjektais. Į jas įsilieja didžiulė visuomeninio darbo dalis tiek pirmajame, tiek antrajame pasaulyje. Šiuo metu žymimos naujos eskalacijos gairės, tačiau tai ne mūsų tema.

Atsižvelgiant į šiuos „rūsčius faktus", filosofijos uždavinys yra kelti tokius vaikiškus klausimus: „Kodėl žmonės vieni kitų nepakenčia?"

„Kas juos verčia ruoštis vienas kito atominiam puolimui?" Filosofas yra tas žmogus, kuris gali savyje nustumti į šalį užsigrūdinusį, prie visko chalpripratusį ir ciniškai išmaningą amžininką, kuris jam dviem, trimis sakiniais lengvai išaiškins, kodėl viskas taip yra ir kodėl gerais norais to negalima pakeisti. Filosofas turi duoti savyje šansą vaikui, kuris viso to „dar nesupranta". Kas to „dar nesupranta", galbūt gali teisingai paklausti.

Visi karai iš esmės yra savisaugos instinkto pasekmės. Konkuruojant politinėms grupėms, karas nuo seno buvo laikomas priemone vienos esamos visuomenės buvimą, identitetą ir gyvenimo formą apginti nuo varžovo spaudimo. Realistai nuo seno mano, kad natūralus dalykas yra atskiro individo savisaugos teisė ir užpultos žmonių grupės karinis priešinimasis. Moralė, kuria karo metu įteisinamas moralės panaikinimas, yra savisaugos moralė. Kas

kovoja už savo paties gyvybę ir jos socialines formas, visų ligšiolinių realistinių mentalitetų suvokimu yra aukščiau taikos etikos. Gresiant pavojui savajam identitetui, draudimas žudyti panaikinamas. Tai, kas taikos metu buvo svarbiausias tabu, karo metu tampa uždaviniu – reikia stengtis net kuo daugiau žudyti ir tai laikoma ypatingu laimėjimu.

Tačiau visos šių laikų karinės etikos atsisakė agresyvaus herojaus paveikslo, nes tai trukdytų gynybiniam karo pateisinimui. Visi šių laikų herojai nori būti tiktai gynėjai – savigynos herojai. Visiškai neigiamas pirminio agresyvumo komponentas: visi kariškiai



Johnas Heartfieldas, Mūsų Ženeva stipri tvirtovė, fotomontažas, 1934 m.

laiko save taikos gynėjais, ir puolimas reiškia vien strateginę gynybos alternatyvą. Tai laikoma aukščiau už visas kitas karines strategijas. Gynyba yra ne kas kita, tik karinis atitikmuo to, kas filosofijoje vadinama savisauga. Savisaugos principu grindžiamas ciniškas bet kokios moralės savaiminis neigimas, iškilus „rimtam pavojui"; tada vadovaujamasi beiliuzine laisvo stiliaus etika.

Žiūrint į dabarties pasaulį iš šio kampo, į akis krinta begalinis gynybinio principo suvešėjimas. Vakarai ir Rytai iki dantų apsiginklavę stovi vienas prieš kitą kaip būtinosios ginties gigantai. Kad galėtų „gintis", abi pusės pasigamino tokių naikinimo priemonių, kurių užtektų visiškai sunaikinti visą žmoniją, gyvūniją ir net augmeniją. Atominių ginklų šešėlyje paprastai net nepastebimi karinių biologų ir chemikų mirtini delikatesai. Remdamiesi savisaugos motyvu, destrukcijos tyrėjai puoselėja avantiūristinį, gynyba maskuojamą sadizmą. Senovės Rytų budeliai šalia jų pasijustų nepilnaverčiais.

Tačiau neįtarinėkime nė vienos pusės ir nė vieno atsakingo žmogaus nepaprastai blogais ketinimais. Pagal galimybes kiekvienas, matyt, daro, ką gali. Tačiau galimybių ribos turi savo įnorių. Atrodo, kad kai kurios realizmo formos priartėjo prie savo imanentinių ribų – būtent tas realizmas, kuris karą laiko savo politinės savisaugos *ultima ratio*. Tokio realizmo negalima pasmerkti atgaline data; jis egzistavo ir padarė savo: gerąja prasme – galbūt, blogąja – tikrai. Tačiau reikia konstatuoti, kad šis *ultima ratio* realizmas jau išseko.

Šių dienų „nusiginklavimo politika" tik iš pažiūros yra tai supratusi. Kad ji neparemta tikru įsitikinimu, rodo tai, jog derybų partneriai žaidžia dvigubą žaidimą. Jiems kalbantis, toliau karštligiškai ginkluojamasi; klausimas, pakankamai beprotiškas, iš esmės būtų toks: ar reikia „tik" ginkluotis, ar geriau ginkluotis ir kalbėti.* Aš tvirtinu, jog einant šiuo keliu niekada nebus rasta sprendimo. Ginklavimosi varžybų pabaiga gali būti tik karas. Gynybos principo suvešėjimas atmeta bet kokią kitą galimybę.

* Toks ginklavimasis ir kalbėjimas yra politinio demoralizavimo apraiška, kurią Vakarų jaunimas vis labiau junta, nes dar sugeba priešintis šizoidiniam realizmui. Iš čia nepritarimas „dvigubiems nutarimams" ir dvigubam mąstymui.

Paskutinis karas iš tiesų tapo apsiginklavusios žmonijos „vidiniu reikalu". Dabar sprendžiasi, ar pavyks palaužti griežtą savisaugos principą su jo archajiniu ir šiuolaikiniu karo *ultima ratio*. Šiai nenumatytai kovai vidaus fronte prieš mirtimi gresiantį politinės savigynos realizmą iš tiesų reikia labai stiprių sąjungininkų; šiame fronte reikia labai stiprių ginklų, baimę keliančių strategijų ir klastingų manevrų. Šiuo atžvilgiu mes nesame beviltiški – arsenalai pilni. Tarp ginklų, kuriais mes naudosimės, yra visos įsivaizduojamos baisybės – nervų nuodai, mikrobų armijos, dujų debesys, bakterijų spiečiai, psichodelinės granatos, astralinės patrankos ir mirtini spinduliai. Mes tikrai nemenkiname šių priemonių galimybių. Tačiau filosofą kaip ir anksčiau tebetraukia prie atominės bombos, nes ji su savo branduoliniu poveikiu labiausiai verčia susimąstyti. Jau pats branduolio skilimas yra medituoti kviečiantis fenomenas, o branduolinė bomba duoda filosofui pajusti, kad čia iš tiesų galima prieiti ir prie žmogiškumo „nukleus". Taigi bomba iš esmės tampa paskutine, energingiausia švietėja. Ji moko suvokti skilimo esmę; ji visiškai aiškiai parodo, ką reiškia pastatyti pasiruošusius žudyti „aš" prieš „tu", „mes" prieš „jie". Ji moko savisaugos principo viršūnėje baigti dualizmą ir jo atsisakyti. Bomba atstovauja paskutinei Vakarų filosofijos vilčiai ir užduočiai, tačiau jos mokymo metodas mums dar atrodo neįprastas; jis yra ciniškai ryškus ir toks neutraliai kietas, kad nejučia prisimeni Rytų „dzen" mokytojus, kurie nedvejodami smogia savo mokiniams į veidą, jeigu jiems tai padeda suvokti.

Atominė bomba yra tikrasis Vakarų Buda – tobula, atskirta, suvereni aparatūra. Ji nejudėdama stovi savo bokšte, gryniausia tikrovė ir gryniausia galimybė. Ji yra kosminių energijų ir žmogaus kontaktavimo su jomis sąvoka, aukščiausias žmonijos pasiekimas ir jos griovėja, techninio racionalumo triumfas ir jo paranojiškas likvidavimas. Su ja mes paliekame praktinio proto karalystę, kur tikslų siekiama atitinkamomis priemonėmis. Bomba jau seniai nebe priemonė tikslui pasiekti, nes ji yra beribė priemonė, pranokstanti bet kokį tikslą.* O kadangi ji nebegali būti tikslo siekimo prie-

* Šią mintį jau prieš ketvirtį amžiaus išaiškino Güntheris Andersas knygoje *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München, 1956.

monė, tai turi tapti savęs pažinimo mediumu. Ji yra antropologinis reiškinys, kraštutinis sudaiktinimas jėgos dvasios, veikiančios už savisaugos instinkto. Mes ją sukūrėme „gynybai", bet iš tiesų ji mus padarė visiškai bejėgius. Ji yra žmogaus blogosios pusės pabaiga. Piktesni, protingesni ir labiau gynybiški mes negalime būti.

Bomba iš tiesų yra vienintelis Buda, kurį supranta ir Vakarų protas. Jos ramybė ir ironija begalinė. Jai nesvarbu, kaip vykdys savo misiją – ar nebyliai laukdama, ar kaip ugnies debesis; jai nesvarbu agregato būklės pasikeitimas. Kaip ir Budos atveju, viskas pasakoma vien jos buvimu. Bomba nė kiek neblogesnė už tikrovę ir nė kiek nedestruktyvesnė už mus. Ji tik mūsų materialus pasiekimas, materiali mūsų esmės išraiška. Ji jau tobulybės įsikūnijimas, o mes palyginti su ja dar susiskaldę. Prieš tokią mašiną nedera kurti strateginių planų, jos reikia labai klausyti. Bomba nereikalauja iš mūsų nei kautis, nei rezignuoti, o tik pažinti save. Mes esame ji. Ja baigiasi Vakarų subjektas. Mūsų didžiausias ginklas daro mus beginklius iki silpnumo, silpnus iki protingumo, protingus iki bailumo. Lieka vienintelis klausimas, ar mes pasirinksime išorinį kelią, ar vidinį – ar supratimas ateis per apmąstymus, ar per ugnies debesis virš Žemės.

Išoriniai keliai, kad ir kokie „geri" norai būtų, vis tiek subėga (mes tai patyrėme) į neįveikiamą ginklavimosi upę. Visi „vidiniai keliai", kad ir atrodo be galo nerealistiniai, sueina į vieną vienintelę tendenciją, kuri skatina tikrą santaiką. Šiuolaikinio pasaulio raida pasiekė tokį tašką, kai išoriškiausias dalykas, t. y. politika, ir labiausiai vidinis dalykas, t. y. meditacija, kalba ta pačia kalba; abi suka apie principą, kuris gali būti tik *įtempimo mažinimas*. Visos paslaptys slypi gebėjime nusileisti, nesipriešinti. Meditacija ir nusiginklavimas turi strateginį bendrumą. Argi tai ne ironiškas modernizmo rezultatas! Didžioji politika šiandien galų gale yra meditacija apie bombą, o rimta meditacija ieško mumyse bombas kuriančio impulso. Ji švelniai veikia viską, kas viduje gali sutvirtėti kaip vadinamojo identiteto pluta, ji tirpdo šarvą, už kurio tupi tas „aš", kuris jaučiasi esąs savo „svarbiausių vertybių" gynėjas. („Mūsų vertybės geresnės", – sako ginklavimosi strategai!) Bomba – tai velnioniškai ironiška mašina, kuri niekam netinka, o jos poveikis didžiulis. Jeigu ją galima laikyti mūsų Buda, tai jos kūne slypi perdėm

sarkastiškas velnias. Reikėtų kada nors įlįsti į jos vidų ir pajusti, ką reiškia sprogti kosmose ir visiškai išnykti. Ji gali tai bet kada padaryti. Sprogstamosios masės branduolyje toks pat triukšmas ir kvatojimas kaip ir saulių viduje. Žinoti, kad toks dalykas tavo žinioje, teikia savotišką pranašumo jausmą. Labai slapta žmogaus protas jau solidarizuojasi su savo bauginančia ir ironiška saulės mašina.

Geriau įsižiūrėjus, kartais gali atrodyti, kad bombos pašaipiai šypsosi. Jeigu mes pakankamai atsikvošėtume ir suprastume tą šypseną, atsitiktų tai, ko pasaulyje dar nėra buvę, – jis galėtų liautis bijojęs ir pajustų, kaip sumažėjus įtempimui visi atsipalaiduoja ir dingsta archajiniai gynybiniai spazmai. *Good morning, Miss Neutron, how are you...* Bombos tapo mūsų destruktyvumo naktiniais sargais. Pabuskime, tada išgirsime, kaip tūkstantis bombų, tarsi įtaigūs balsai Hermanno Brocho „Lunatikų" pabaigoje, kalba mums, nes „tai yra žmonių ir tautų balsas, paguodos, vilties ir įkūnyto gerumo balsas: Nedaryk sau bloga, nes mes visi dar čia!"

Antra dalis

Cinizmas pasaulio procese

Fizionominis aspektas

A. Apie laiko dvasios psichosomatiką

Your body speaks its mind.

Stanley Kelemanas

Filosofinė fizionomika vadovaujasi antros bekalbės kalbos idėja. Ji yra tokia pat sena kaip žmonių bendravimas, jos šaknys siekia priešžmogiškuosius preracionaliuosius laikus, animalinės uoslės ir orientavimosi sferą. Mums gali kai ką pasakyti ne vien žodžiai – ir daiktai kalba tam, kuris sugeba tinkamai panaudoti savo jusles. Pasaulis pilnas figūrų, pilnas mimikos, pilnas veidų; iš visų pusių mūsų jusles veikia formų, spalvų, atmosferų ženklai. Šiame fizionominiame lauke visos juslės tarpusavyje glaudžiai susipynusios, ir jeigu žmogus yra išlaikęs nepažeistus savo percepcinius gebėjimus, jis turi veiksmingą priešnuodį prieš juslių nusilpimą, kuriuo mes mokame už civilizacijos pažangą. Mūsų kultūra, užliejanti mus ženklais, fizionominio pažinimo srityje daro mus legastenikus. Tačiau egzistuoja žemutinė kultūrinio gyvenimo srovė, kur išliko išradingas ir savaimingas gebėjimas reaguoti į figūrų kalbą; iš dalies taip yra menų srityje, iš dalies pabirose žmonių pažinimo tradicijose, kuriose įvairiais pavadinimais – moralistikos, intelektų skyrimo, psichologijos ar išraiškos mokslo – praktikuojamas tas kitas žvilgsnis į žmones ir daiktus.

Civilizacijos procesas, kurio branduolį sudaro mokslai, išmokė mus laikytis distancijos žmonių ir daiktų atžvilgiu, kad jie būtų mums tik „objektai", o fizionominis suvokimas duoda raktą visam tam, kas rodo aplinkos artumą. Jo paslaptis yra intymumas, neatsiribojimas; jis duoda ne dalykinį, o konvivialinį* žinojimą apie daiktus. Jis žino, kad viskas turi formą ir kiekviena forma įvairio-

* Šią sąvoką aš pasiskolinu iš Ivano Illich'iaus ir perkeliu į pažinimo teorijos sritį.

pai mums kalba; oda gali girdėti, ausys gali matyti, akys skiria šilta ir šalta. Fizionominis suvokimas fiksuoja formų įtampas ir klausosi, kaip daiktų kaimynas, jų ekspresyvaus šnabždesio.

Švietimas, siekiantis žinojimo konkretizavimo, didesnio dalykiškumo, fizionomiškąjį pasaulį nutildo. Už objektyvumą mokama artumo netekties kaina. Mokslininkas nebesugeba būti aplinkos kaimynas; jis mąsto distancijos, o ne draugystės sąvokomis; jis ieško bendro vaizdo, o ne kaimyniško sutarimo. Ilgainiui naujųjų laikų mokslas atskyrė nuo savęs viską, kas neatitiko objektyvizuojančios distancijos ir objekto dvasinio valdymo aprioriškumo: intuiciją, įsijautimą, *esprit de finesse*, estetiką, ėrotiką. Tačiau tikroje filosofijoje nuo senų laikų sroveno stiprus viso to srautas; jame ir šiandien tebėra šilta konvivialaus dvasingumo ir libidinio artumo srovė, kuri išlygina objektyvizuojantį daiktų valdymo siekimą.

„Išminties meilė", žinoma, atitinkamai nudažo ir pačius išminties objektus, kažką jiems perduoda ir sušvelnina grynai dalykinio žinojimo šaltį. Tiktai mokslas, kuris objektyvizavimo dingstimi atsižada jame dar buvusių paskutinių filosofijos likučių, perkerpa ir paskutinius kaimynystės ir intymumo siūlus, siejusius jį su daiktais. Jis panaikina ryšius su tuo, kas fizionomiška, ir *esprit de finesse* pėdsakus, kurie yra subjektyvūs ir neapskaičiuojami. Žinoma, tai, kas buvo išstumta, vis vien sugrįš, ir švietimo ironijai reikia, kad grįžimas būtų iracionalizmo pavidalo, kuriam prisiekę švietėjai parodytų, ką gali. Šimtmečio ginče tarp racionalizmo ir iracionalizmo susiduria du vienas kitą papildantys vienašališkumai.

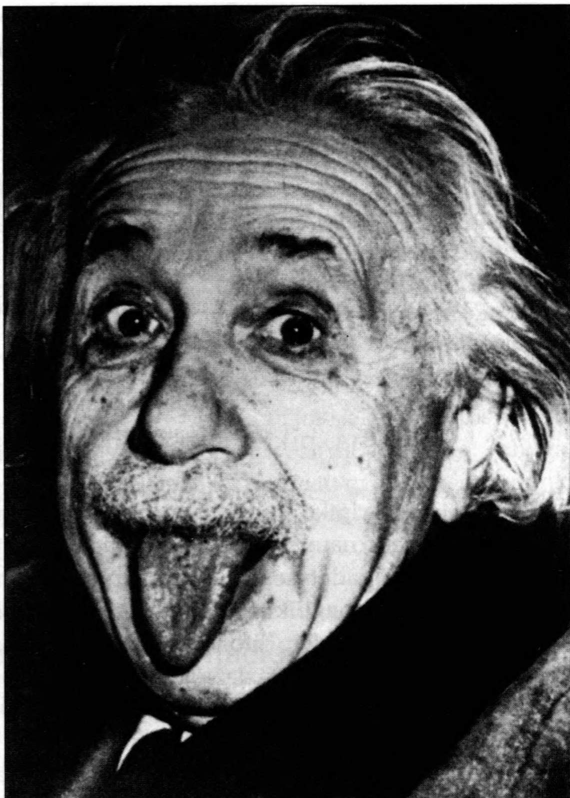
O mūsų žinojimas apie cinizmą kol kas gali būti tik intymus. Apie jį kalbėta kaip apie atmosferą – moralinius psichologinius virpesius, tvyrančius mūsų civilizacijos ore. Aš dar nesu sutikęs nė vieno žmogaus, kuris, išgirdęs apie šį fenomeną, nebūtų parodęs intuityvaus žinojimo ženklų. Su tuo žodžiu iškyla situacijų, nuotaikų, patirčių prisiminimai. Atrodo, lyg tam tikras vitališkumo jausmas žvelgtų į veidrodį, kai ši sąvoka, kaip refleksijos priemonė, pakankamai aiškiai iškyla prieš mūsų sąmonę. Cinizmas yra viena iš kategorijų, kuriomis mūsų laikų nelaiminga sąmonė pažvelgia sau į akis. Ciniška laiko dvasia, specifinis palaužto, demoralizuoto pasaulio perdėm sudėtingos situacijos skonis slypi mūsų kūne,

nervuose, žvilgsnyje, lūpų kampučiuose. Visame kame, kas išties šiuolaikiška, pastebimas kiniškasis ir ciniškasis elementas kaip mūsų fizinės bei psichinės ir intelektualinės fizionomijos dalis. Laiko dvasia įaugo į mus, ir kas norėtų ją iššifruoti, tam reikėtų užsiimti cinizmo psichosomatika. Tai reikalavimas, iškilęs besiintegruojančiai filosofijai. Besiintegruojančiai todėl, kad nesiduoda suviliojama patrauklių „didžiųjų problemų" ir temas pirmiausia renkasi labai žemose sferose – kasdienybėje, tarp vadinamųjų nesvarbių dalykų, tarp to, kas paprastai atrodo neverta dėmesio, tarp smulkmenų. Kas nori, gali jau tame požiūryje įžvelgti kinizmo impulsą, kuriam „žemos temos" nėra per žemos.

1. Liežuvis, iškištas

Gerai išauklėtam žmogui sunku pasakyti „ne". „Ne" atrodytų kaip užgaida, o kuo žmogus geriau išauklėtas, tuo labiau jis atpratintas nuo užgaidų. Paklusnumas yra pirma vaiko pareiga, kuri vėliau tampa pilietine. Tačiau vaikų susistumdymuose ji dar nieko nereiškia, ir čia sakyti „ne" ir laikytis savo nėra taip jau sunku. Karštai ginčijantis dažnai pasidaro taip, kad vien žodžių nebepakanka. Tada padeda kūnas, iškišamas liežuvis ir paleidžiamas garsas, aiškiai pasakantis, kas manoma apie kitą. Tame slypi energija; o greta kitų privalumų yra ir nedviprasmiškumo. Akys tuo metu kartais piktai suartėja, o vokų kraštai nuo trykštančios energijos ima virpėti. Kitąsyk akys, iškišus liežuvį, smarkiai išplečiamos kaip juoko atspindžiai. Kas gali iškišti liežuvį, tam negresia pavojus linktelėti, jeigu norėtų papurtyti galvą. Apskritai „ne" sakymas galvos judesiais nėra nusistojęs, nes yra kultūrų, kur galvos purtymas ir linksėjimas, reiškiantis „ne" ir „taip", daromas atvirkščiai negu pas mus.

Iškištas liežuvis sako „ne" su daugeliu niuansų – čia gali būti agresijos, pasibjaurėjimo ar pašaipos, gali rodyti, kad adresatas laikomas idiotu ar nervintoju. Toks „ne" gali būti piktas arba liūdnas arba ir toks, ir toks, gali būti piktdžiugiškas. Tuo pat metu išleidžiamas garsas, kuris panašus į „e", „be" ir reiškia piktdžiugą, o labiau susijaudinus panašus į „ū", „bū" ir reiškia daugiausia pa-



nieką. Mus, žinoma, visų pirma domina piktdžiugiškas „ne", giminingas kiniškajai satyrai; tai oilenšpygeliškas liežuvio rodymas, agresyvaus juokdario, mokančio išjuokti kitų kvailumą, grimasa. Vokiečių Oilenšpygelis yra modernaus modelio kinikas, šiurkščios pakraipos švietėjas, kuris nesibaido net peštynių. Jis neslepia savo piktdžiugos po gero auklėjimo manieromis (kaip tai daro subtilesni buržuazinės epochos švietėjai) ir jam smagu demaskuoti ir išjuokti kvailį. Kadangi jis yra pantomimiškas švietėjas, tai nepripažįsta varžymosi, kuris subtilesnes galvas verčia slėpti savo „piktą" reakciją. Jis įkūnija šiurkštų intelektą, kuris necenzūruoja savo impulsų. Jis, kaip visi kinikai, yra pusiaukelėje tarp išdykumo ir spon-

taniškumo, tarp naivumo ir rafinuotumo, o kad su savo „nešvankiu" taikstymusi taip ambivalentiškai svyruoja tarp doros ir piktumo, tai tradicinei moralei su juo nelengva. Jis įrodo, kad tiesą mes dažnai iškeliame aikštėn tiktai netašytos laikysenos formomis ir tuo būdu atsiduriame tarp kultūrinių dviprasmybių. Tiesa dažnai neatitinka jokių tradicijų, ir kinikas vaidina moralistą, kuris parodo, kad turi nusižengti moralei, jei nori ją apginti. Tai sudėtingų laikų braižas; viskas pasidarė taip sudėtinga, kad moralė ir amoralumas virsta vienas kitu. Kai kas vadina Oilenšpygelį, rodantį jiems liežuvį, pamišėliu, o jis tvirtina, kad jo amžininkai yra kvanktelėję ir jiems reikia gydytis.

2. Burna, piktai šypsanti, iškreipta

Viešpataujančio ciniko žinojimas yra paremtas iškreiptu pranašumu. Jis žiūri savo naudos, nors ir žino, kad dėl to atsidurs morališkai abejotinose padėtyse. Iš jo iškreipto pranašumo nesunkiai kyla iškreipta šypsena, piktai protinga grimasa. Ta šypsena gina blogą *status quo*, neteisybę. Kitų teisės? Kur mes nueisime? Badas? Kas tai yra? Lūpų kamputis, dažnai kairysis, pakyla į viršų. Pono burna aiškiai parodo jo sąmonės dvilypumą; kita pusė juk žino, kad iš esmės čia nėra ko juoktis. Viena burnos pusė pranašiai riečiasi į viršų, o kita nesąmoningai paniekinamai krinta žemyn. Ekstravagantiškas viešpataujančio ciniko realizmas atitinka norą išlaikyti orų veidą, kai susitepi rankas. Tai dažnai dera su nugludintomis manieromis. Ciniška šypsena būna gerai priderinta prie įžūlaus mandagumo, kuris išlieka savimi ir išsiduoda, kad kito neprisileis tiek, kiek kontroliuoja pats save.

Tai valdžios ir jos melancholijos šypsena, būdinga aukštiems valdininkams, politikams, redaktoriams. Tačiau labiausiai ji primena rokoko rūmininkus – pavyzdžiui, nelaimingą saldų Liudviko XV rūmininką Le Belą filme „Husaras Fanfanas", kurio šypsena panaši į kablelį tarp „taip" ir „bet".

3. Burna, liūdna, suraukta

Aukos gyvenimo patirtį atspindi jos liūdnumas. Jos lūpos įgyja karčią išraišką. Jų jau niekas nebeapgaus. Jos žino, kaip viskas yra. Kas tvirtina esąs nusivylęs, galbūt net gauna nedidelį likimo forą, erdvę įsitvirtinti ir būti išdidžiam. Lūpos, griežtai susičiaupusios ir virtusios siaurais brūkšniais, išduoda apgautųjų patirtį. Net kai kurių gyvenimo mėtytų ir vėtytų vaikų lūpos tokios siauros, iš jų sunku išgauti pritarimą kam nors geram. Nepasitikėjimas yra nuskriaustųjų intelektas. Tačiau nepasitikintis žmogus vėl lengvai apsigauna, kai nusivylimas priverčia praeiti ir pro tai, kas jam būtų į naudą po visų nelaimių. Laimė visuomet atrodys kaip apgavystė ir pernelyg pigi, kad apsimokėtų jos siekti. Susietos su ankstesne patirtimi ciniškai surauktos lūpos žino tik viena: galų gale viskas yra apgavystė, todėl niekas daugiau jų neprivers suminkštėti ir, parodžius savo raudonį, pasiduoti kokiai nors apgaulingo pasaulio pagundai.

4. Burna, garsiai besijuokianti, pagyrūniška

Cinikas šypsosi melancholiškai paniekinamai, iš savo valdžios ir iliuzijų neturėjimo aukštumų, tuo tarpu kinikui būdinga juoktis taip garsiai ir nevaržomai, kad subtilūs ponai tik purtytų galvas. Jų juokas eina iš vidurių, yra animalistinės prigimties ir nepripažįsta skrupulų. Kas sakosi esąs realistas, iš esmės turėtų mokėti taip juoktis – tokiu nevaržomu, spazmus atpalaiduojančiu juoku, demaskuojančiu iliuzijas ir pozas. Tokį turime įsivaizduoti didžiojo satyriko Diogeno juoką, o jis giminingas klajojantiems Azijos vienuoliams, kurie kaimuose rodė savo šventas apgavystes ir paskui visa gerkle kvatodamiesi bėgo, kai kaimiečiai suprasdavo, kad tų šventųjų šventumas ne toks, kaip jie įsivaizdavo. Ir kai kurių besijuokiančio Budos atvaizdų išraiškoje yra šiek tiek tokio animalinio, ekstaziško ir realistinio pilvinio juoko, kuris taip įsišėlsta, kad nebelieka „aš" to, kuris juokiasi, o tik linksma energija, kuri džiaugiasi savimi. Kas jaučiasi pernelyg civilizuotas ir bailus, tam



Raffaelio paveikslo „Atėnų mokykla“ fragmentas: Diogenas ant laiptų.

gali pasirodyti, kad tokiame juoke yra kažkas demoniška, velniška, nerimta ir destruktyvu. Čia reikia gerai įsiklausyti. Velnio juokas turi destruktyvios energijos su šukių žvangėjimu ir griūvančių sienų dundesiu, tai piktas juokas virš griuvėsių. Tuo tarpu teigiamame ekstatiškame juoke veikia bekraščio teigimo energija – kad ir koks būdamas nežabotas, jis skamba kontempliatyviai, iškilmingai. Ne atsitiktinumas ir tai, kad taip juokiantis greičiau išgirsi moterį negu vyrą ir girtą negu blaivų. Velnio energija yra tokia, kuri kitą mirtinai užjuokia. Diogeno ir Budos juokas – tai „aš“ kvatojimasis iš to, kad į viską yra žiūrėjęs taip rimtai. Tam, žinoma, reikia didelės burnos, kuri nė kiek nesivaržydama plačiai prasižiotų, ne skambiems žodžiams, o stipriam vitališkumui. Filosofą dominantis pagyrūniškumas yra ne aktyvus, o pasyvus, tai „aaa“ sakymas matant fejerverką arba kalnų grandinę, arba sielos blyksnį, kai mus perveria „oho“. Išvydus ką nors didžio, maga surikti, o kas yra didūs dalykai, jeigu ne išsivadavimas nuo iškreiptų komplikuotumų?

5. Burna, linksma, rami

Patenkintame veide lūpos viena kitą liečia nepastebimai virpėdamos. Viskas yra taip, kaip yra. Pasakyti nėra ko. Diogenas tyliai sėdi saulėkaitoje ir stebi marmurinius turgaus vartus. Jo galvoje nė šešėlio minties. Akys pasinėrusios į kosminį Graikijos šviesos mirgėjimą. Jis mato žmones, užsiėmusius savo reikalais. Jeigu kuriam nors iš jų šautų mintis atsisėsti priešais ir pradėti įdėmiai atvira širdžia į jį žiūrėti, tai, galimas dalykas, jis staiga imtų nenumaldomai raudoti arba be pagrindo juoktis.

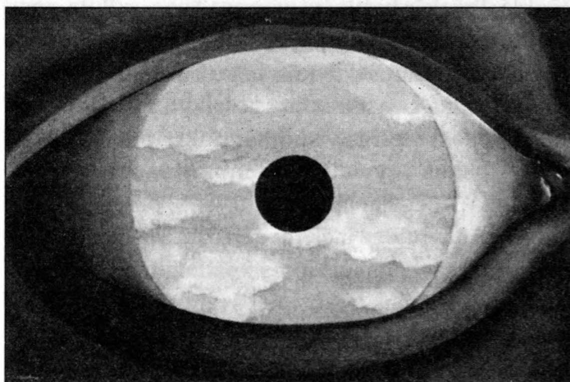
6. Akimirkos, akių blokas

Akys yra organiniai filosofijos pavyzdžiai – jų paslaptis ta, kad jos ne vien mato, bet ir gali matydamos matyti save. Tai suteikia joms pirmenybę tarp kūno pažinimo organų. Didelė filosofinio mąstymo dalis iš esmės yra tik akių refleksija, akių dialektika, matymas save matant. Tam reikalingi atspindintys mediumai, veidrodžiai, vandens paviršiai, metalai ir kitos akys, kuriomis matomas matymo matymas.

Kiniškas žvilgsnis – tai juokingos ir tuščios regimybės permatymas. Jis norėtų pastatyti visuomenę prieš natūralų veidrodį, kuriame žmonės pažintų save be šydų ir kaukių. Diogenas permato išpūstą atėniečių idealizmą ir kultūrinį arogantiškumą. Jį domina ne maskaradai ir idealistinės pozos, pateisinimai ir pagražinimai. Jis įdėmiai stebi plikus natūralius dalykus. Jeigu būtų turėjęs teorinių ambicijų, jį būtų galima tam tikra prasme laikyti primuoju kritišku pozityvistu. Kiniko žvilgsnis visuomet nukreiptas į tai, kas nuoga; jis pripažįsta „plikus", gyvuliškus ir paprastus dalykus, kuriuos aukštesnių dalykų mėgėjai linkę apeiti. Taip, pirmykštis kinikas gali mėgautis tuo, kas nuoga ir elementaru, nes jis tame įžvelgia tiesą kaip atvirumą. Jam negalioja įprasti padalijimai, jam nėra nei viršaus, nei apačios, nei nešvaraus, nei švaraus. Šis žvilgsnis atviras, realistinis ir dosnus, nesigėdinantis žiūrėti į nuogybę, gražią ar bjaurią, kad tik ji būtų natūrali. Tuo tarpu viešpataujančiojo

ciniko žvilgsnis nelaimingai palūžęs, refleksyviai perlenktas. Juo viešpataujančios jėgos žiūri į savo strategijas, pripažindamos, kad už visko, kas sakosi esąs įstatymas, slypi nemaža prievartos ir arogantiškumo – kas tai galėtų geriau matyti, jeigu ne tie, kurie jį naudoja pusiau nuoširdžiai ir pusiau blaiviai? Todėl melancholiškoje, ciniškoje valdančiųjų refleksijoje dažnai žymu tendencija žvairuoti. Aiškių cinikų akys atpažįstamos iš neryškaus sidabriško apnašo, vieno organo nežymaus kreipimo į vidų ar išorę. Kas gimsta žvairas ir pasirenka mokslo, filosofijos ar politinės praktikos kelią, tas jau yra somatiškai linkęs matyti daiktus dvilypius – jų esmę ir regimybę, paslėpta ir nuoga. Jo akių organinė dialektika čia jam padeda; o kiti mąstytojai, ištikimi normalumo mitui, linkę ignoruoti tai, kad ir jie viską mato dvejopai ir kad nė vienas žmogus neturi dviejų vienodų akių. Akyse lokalizuota dalis mūsų mąstymo struktūros, ypač dešinės ir kairės, vyriškumo ir moteriškumo, tiesumo ir kreivumo dialektika.

Intelektualams dažnai būdinga keistas akių bukumas, iš dalies atsiradęs dėl to, kad studijų metu akys buvo nuolat prievartaujamos skaityti tai, ko jos nepraleistų, jeigu būtų jų valia. Jos verčiamos tarnauti vien kaip skaitymo įrankiai, todėl nenuostabu, kad tokių žmonių žvilgsnis į pasaulį, pripratęs prie juodų eilučių, praslysta pro tikrovę. Hegemonistinį cinišką žinojimą, kai jis susikaupia intelektualiose galvose, išduoda sustingę akių blokai ir drumstas, šaltas žvilgsnis. Jis fiksuoja dalykus, į kuriuos neįsigilina ir kurių



René Magritte, Klaidingas veidrodis, 1928 m.

egzistavimą ne visiškai pripažįsta. Ciniškas žvilgsnis duoda dalykams suprasti, kad jie egzistuoja jam ne realiai, o kaip fenomenas ir informacija. Jis žiūri į juos taip, tarsi jie būtų jau praeitis. Jis pastebi juos, registruoja ir galvoja apie savisaugą. Jį, žinoma, žeidžia, kad daiktai į tą žvilgsnį atsako taip pat šaltai, kaip į juos buvo žiūrėta. Jie negali sušilti, kol neištirps ledas akyse tų, kurie manosi esą pašaukti pasaulį vertinti, valdyti... siaubti.

7. Krūtys

Šių laikų žiniasklaidos priemonių ir madų civilizacijoje viešpatauja atmosferinis kosmetikos, pornografijos, vartojimo, iliuzijų, manijų ir prostitucijos mišinys, kuriam būdinga krūtų rodymas ir vaizdavimas. Prekių pasaulyje be jų atrodo niekas neįmanoma. Nuolat ciniškai spekuliuojama žmonių manijų pobūdžio refleksais. Krūtis pamatysi prie visko, kas panašu į gyvenimą ir turi kelti norus, kaip universalų kapitalizmo ornamentą. Visa, kas negyva, nereikalinga, susvetimėję, kreipia į save dėmesį linksmomis formomis. Seksizmas? Jeigu viskas būtų taip paprasta. Reklama ir pornografija yra išskirtiniai šiuolaikinio cinizmo atvejai. Jis žino, kad valdžia, siekdama savo tikslų, turi nuolat pateikti trokštamus vaizdus, žino, kad svajones ir troškimus galima kartu ir žadinti, ir žlugdyti. Politika yra ne vien, kaip sakoma, galimybių menas, bet ir (tokiu pat mastu) viliojimo menas. Ji yra šokoladinė valdžios pusė, kuri remiasi tuo, kad, pirma, turi būti tvarka ir, antra, reikia apgauti pasaulį.

Tos šiuolaikinės biznio krūtys, filosofiškai kalbant, egzistuoja tik *savaime*, kaip daiktai, o ne *sau*, kaip sąmoningi kūnai. Jos reiškia vien jėgą, patrauklumą. Bet kas būtų krūtys pačios sau, nepriklausomai nuo jų ciniško apnuoginimo prekių rinkoje? Koks jų santykis su skleidžiama jėga ir energija? Daugelis nebenorėtų turėti nieko bendra su tuo jėgos, viliojimo ir geismų žadinimo žaidimu. Kiti sąmoningai ir lengvabūdiškai apeliuoja į priešingą lytį. Kažkiek jų galios suvokimo dar slypi nuvalkiotame posakyje apie „moters ginklus". Kai kurios yra nelaimingos, kad neatrodo kaip idealios reklaminės krūtys. Nuogos jos jaučiasi nelabai

gerai, kad negali pasiremti vyraujančia estetika. O kai kurios yra prisirpusios kaip tos kriaušės, tokios sunkios ir geros sau, kad nutaikiusios progą iš medžio nukrinta į tą ranką, kuri jas yra pripažinusi.

8. Užpakaliai

Užpakalis, atrodo, yra pasmerktas vegetuoti tamsoje, tarp kitų kūno dalių, nelyginant klošaras. Jis iš tiesų yra kvailiukas šeimoje. Tačiau būtų stebuklas, jei toji balta kūno varna neturėtų savo nuomonės apie viską, kas vyksta aukščiau, panašiai kaip deklasuotieji dažnai labai blaiviai žiūri į aukščiausiai sėdinčius žmones. Jeigu galva kada nors leistųsi į kalbas su savo antipodu, tai tas jai visų pirma parodytų liežuvį (jeigu jį turėtų). Kaip tame švietėjiškame filme „Kuo čia dėta meilė" užpakalis aukštesnėms sferoms pasakytų: „Man atrodo, kad mūsų santykiai šūdini".

Užpakalis yra kūno dalių plebėjas, bazinis demokratas ir kosmopolitas, žodžiu tariant, elementarus kiniškasis organas. Jis tu-



... Kaip Oilenšpygelis lengvinosi Hanoverio pirtyje ir manė, kad tai švaros namai. Liaudies knygos medžio raižinys, 1515.

ri solidžią materialinę bazę. Visų šalių tualetuose jaučiasi kaip namie. Užpakalių internacionalas yra vienintelė pasaulinė organizacija, kuriai nereikia statutų, ideologijos ir narystės mokesčio. Jo solidarumas nepajudinamas. Užpakalis lengvai eina per sienas, ne taip kaip galva, kuriai sienos ir nuosavybės daug reiškia. Jis neprieštaraudamas sėdi ant vienos ar kitos kėdės. Nesugadintam užpakaliui nelabai rūpi skirtumas tarp sosto* ir virtuvės suoliuko, taburetės ar Šventojo sosto. Galima kartais ir ant žemės nusileisti, jam nebūtina stovėti, jei yra pavargęs. Tasai polinkis į elementarius ir fundamentalius dalykus užpakalį keistai predisponuoja filosofijos atžvilgiu. Jis, tiesa, fiksuoja niuansus, bet jam nė motais tiek triukšmauti kaip tuščiagarbėms galvoms, kurios dėl kėdžių viena kitą sukruvina. Jis niekuomet nepraranda blaivaus požiūrio. Ir erotiniu atžvilgiu užpakalis dažnai būna kartu ir jausmingas, ir santūrus. Jis neleidžia sau būti išrankesniam negu reikia. Ir čia jis lengviau įveikia įsivaizduojamas sienas ir išskirtinumus. Kai savo metu įžymiai Arletty buvo prikišta turėjus seksualinių santykių su okupantais vokiečiais, jos atsakymas buvęs toks: *„Mon coeur est français, mais mon cul est international".* Kaip tiesioginis kiniškojo principo atstovas (gali gyventi bet kur, apsiriboja esme) užpakalis sunkiai įpilietinamas, nors negalima ginčytis dėl to, kad ne vienas užpakalis yra leidęs nacionalistinių garsų.

Daug kartų muštas, spardytas ir žnaibytas užpakalis žiūri į pasaulį iš apačios, plebėjiškai, populiariai, realistiškai. Skriaudos amžiai nepraėjo be pėdsako. Jie padarė jį materialistą, bet tos realistinės pakraipos, kuri žino, kad reikalai sušikti, bet ne beviltiški. Niekas taip neskaudina kaip jausmas, kad nesi geidžiamas. Užtenka vienos susižavėjimo gaidelės, prasimušusios pro paniekos chorą, kad paniekintasis pajustų savo jėgą. Tai, apie ką atkakliai tylima, nors negalima nepastebėti, labai veikia protus. Už stipriausių keiksmažodžių dažnai slypi geriausios energijos. Atrodo, tarsi

* Napoleonas Bonapartas, kuriuo daug kas žavėjosi dėl jo realistinio cinizmo (plg. „Istorinio aspekto" 10 sk.), sarkastiškoje 1814 metų kalboje klausia: „Kas apskritai yra sostas? Keturi paauksuoti medgaliai ir aksomo gabalas? – Ne, sostas yra žmogus, ir tas žmogus esu aš..." Tai kalba ciniko, kuris į ceremonialą („triukai") ir teisėtumą („popierius") žiūri kaip iškilėlis, t. y. pernelyg dalykiškai.

visi niekinami užpakaliai tik ir lauktų savo valandos, kad atsirevanšuotų netolimoje ateityje, kai viskas vėl atsidurs subinėj. Laiko jausmas apskritai viena stipriausių jo pusių, nes užpakalis nuo mažumės išsiugdo žinojimą, ką reikia daryti tučtuojau, ką dar galima atidėti ir kas kantriai sėdint gali palaukti iki Paskutiniojo teismo. Tai tiesiog politinis sugebėjimas, kuris šiandien vadinamas *timingu* ir kurio šaknys – ta praktinė patirtis, kurią turi jau vaikų užpakaliai, išmanantys, ką reikia padaryti laiku, t. y. pakankamai anksti ir pakankamai vėlai.

Užpakalis slapta triumfuoja, suvokdamas, kad be jo negalima apsieiti. Būti yra svarbiau už tai, kaip būti; pirma egzistencija, paskui kokybė; pirma tikrovė, paskui gėris ir blogis, viršus ir apačia. Taigi, nekreipiant dėmesio į dialektinius marksistinius polinkius, užpakaliai yra pirmieji egzistencialistai. Jie iš anksto užsiima egzistencine dialektika: ryžtis tam, kas vis tiek bus, ar maištauti prieš neišvengiama? Ir kas ryžtasi leisti viskam eiti savo keliu, pasak Sartre'o, ryžtasi nesiryžti. Laisvė nusileidžia būtinybei. Jis, žinoma, gali ryžtis ir priešingam, žinoma, priešingam ne todėl, kad jam tai privalu, o todėl, kad privalėjimas gali su juo viską padaryti. Jis gali stoti prieš ir sulaikyti tai, kas privalo įvykti; tada jis, pasak Camus, yra maištaujantis žmogus. Joks žmogus neturi privalėti, sako Lessingo Natanas, o liaudies išmintis priduria: privalu tiktai mirti ir šikti. Tai kiniškasis aprioriškumas. Taigi dialektinei laisvės ir būtinybės santykio nuostatai užpakalis iš visų kūno organų yra artimiausias. Neatsitiktinai psichoanalizė (viena iš perdėm kiniškos pakraipos disciplinų) subtiliai jį tyrinėja ir esminę antropologinę stadiją vadina analine faze – pagal užpakalio patirtis ir likimus. Šios fazės temos yra galėti ir negalėti, privalėti ir neturėti teisės, atlikti ir sulaikyti. Čia slypi laimėjimų principas. Todėl suprasti užpakalį būtų geriausias įvadinis filosofijos kursas, somatinė propedeutika. Kiek nereikalingų teorijų būtume galėję atsisakyti! Čia ir vėl susiduriame su Diogenu. Jis buvo pirmas Europos filosofas, kuris, užuot daug kalbėjęs, atliko Atėnų turguje gamtinį reikalą. *Naturalia non sunt turpia.* Gamtoje nėra nieko, ko turėtume gėdytis, sako jis. Su tikru žvėriškumu ir iškrypimais susiduriame tik ten, kur prasideda arogantiškos moralės ir kultūros sumaišties riba. Tačiau protai nenori suvokti, jog tai buvo ankstyva proto žvaigždžių

valanda, momentas, kai filosofija buvo suderinta su gamtiniu principu. Akimirką ji buvo jau anapus blogio ir gėrio, anapus nosies raukymo ribos. Tuo tarpu rimti mąstytojai laikosi savo; pasak jų, tai galėjo būti tik pokštas arba provokuojanti nešvankybė. Jie nenori matyti, kad tokia manifestacija turi produktyvią tiesos ieškojimo prasmę.

9. Perdimas

Tema iš tiesų nepadori – kuo tolyn, tuo blogyn. Man gaila visų jautrių skaitytojų, tačiau be perdimo neapsieisi. Kas apie jį nenori kalbėti, turėjo tylėti ir apie užpakalį. Ką padarysi – reikia, aptarus oralinius dalykus, mūsų studija nori nenori privalo turėti ir analinę fazę, prieš pereinant prie genitalinės. Kalbėti apie perdimą nesunku todėl, kad tai garsas, kuris socialinėse situacijose visuomet kažką reiškia. Kas tampa pirstelėjimo liudytoju, būtinai ima šį garsą interpretuoti. Apskritai perdimo semantika yra netgi gana sudėtinga problema, tiesa, menkai tyrinėta lingvistikos ir komunikacijos mokslų. Perdimo reikšmės skalė siekia nuo nesmagumo iki paniekos, nuo humoristinių ketinimų iki nepagarbos. Mokytojai, profesoriai, oratoriai ir konferencijų dalyviai žino, kas tai per kančia, kai negalima išleisti besiveržiančių į lauką dujų, nes šis garsas reiškia tai, ko iš tiesų nenorima pasakyti. Galimas daiktas, mes geriau suprastume politikus, jeigu klausydamiesi jų kalbų dažniau pagalvotume, kad jie galbūt kaip tik dabar bando sutramdyti savo dujas, jau kuris laikas besibaudžiančias nutraukti paskaitą? Miglotų formuluočių menas susijęs su kuklaus vėjelio paleidimo menu, ir viena, ir antra yra diplomatija.

Semiotiškai perdimą priskiriame signalų grupei, taigi ženklų, nei ką nors simbolizuojančių, nei vaizduojančių, o tik informuojančių apie kokią nors aplinkybę. Jei lokomotyvas švilpia, tai jis perspėja, kad artėja ir kad gali kilti pavojų. Kaip signalas suvoktas perdimas rodo, kad apatinė kūno dalis veikia visu pajėgumu, ir tai gali turėti fatališkų pasekmių tada, kai bet kokia užuomina apie tokius dalykus yra visiškai nepageidautina. Ernstas Jüngeris savo Paryžiaus

dienoraštyje pažymėjo, kokių minčių jam sukėlė istoriko Juozapo Flavijaus „Žydų karo"'skaitymas:

„Čia aš vėl priėjau vietą, kur aprašoma neramumų Jeruzalėje Kumanaus valdymo metais pradžia (II, 12). Žydams susirinkus į nerauginto duonos šventę, romėnai stebėjimui pastatė aplink šventyklos kolonų salę vieną kohortą. Vienas kareivių pasikėlė savo apsiaustą, atsuko paniekinamai pasilenkęs žydams užpakalį ir „išleido tą pozą atitinkantį garsą". Tai davė dingstį susidūrimui, kainavusiam dešimtį tūkstančių žmonių gyvybių, taigi šiuo atveju galima kalbėti apie pragaištingiausią žmonijos istorijoje oro pagadinimą." (*Strahlungen*, II, S. 188–189.)

Romėnų kareivio, politiškai provokuojamai ir šventvagiškai nusiperdusio šventykloje,* cinizmas prilygsta Jüngerio komentarui, pereinančiam į teorinio cinizmo sritį.**

10. Šūdas, atmatos

Čia jau viskas pastatyta ant kortos. Kaip analinės kultūros vaikai į savo šūdą mes iš viso žiūrime nenormaliai. Mūsų sąmonės atsiskyrimas nuo savo pačių šūdo yra didžiausia tvarkos dresūra; ji pasako mums, kas turi būti daroma slapta ir privačiai. Įsikalta pažiūra į savo pačių išskyras sudaro žmonių santykio su visomis gyvenimo atmatomis modelį. Ligi šiol jos buvo nuolat ignoruojamos. Tiktai šiuolaikinis ekologinis mąstymas privertė grąžinti atmatas į mūsų sąmonę. Aukštoji teorija atranda šūdo kategoriją, ir tuo prasideda nauja gamtos filosofijos stadija, žmogaus, kaip hiperproduktyvaus mėšlą kaupiančio industrinio padaro, kritika. Diogenas yra vienintelis Vakarų filosofas, kuris, kaip žinoma, sąmoningai ir viešai atlikinėjo savo animalinius reikalus, ir yra pagrindo interpretuoti tai kaip pantomiminės teorijos dalį. Ji rodo tokį gamtos suvokimą, kuris teigiamai vertina animalinius žmogaus komponentus ir neleidžia atskirti to, kas žema ar nemalonu. Kas nenori pripažinti, kad yra atmatų gamintojas ir neturi šanso būti kitoks,

* Apie šventvagystes kalbu poskyryje „Religinis cinizmas", p. 337 ir toliau.
** Plg. poskyrį „Mokslo cinizmas".

tas rizikuoja vieną dieną paspringti savo paties mėšlu. Viskas krypsta į tai, kad Diogeną iš Sinopės reikėtų priimti į ekologinės sąmonės protėvių galeriją. Atmatų fenomeno pavertimas „aukšta" tema – tai humanitarinis istorinis ekologijos žygdarbis, kuris pasiekia ir filosofiją, etiką bei politiką. Nuo šiol tai jau nebe įkyrus reiškinys, o vertas principinių svarstymų objektas. Tuo iš tiesų pralaužiamos paskutinės slaptos idealizmo ir dualizmo pozicijos. Į šūdą reikia kitaip žiūrėti. Dabar reikia naujai apmąstyti naudingumą ir nenaudingumą, produktyvumą ir neproduktyvumą, filosofiškai kalbant: atskleisti negatyvaus pozityvumą bei nustatyti savo kompetenciją ir nenumatyto dalyko atžvilgiu. Filosofas kinikas yra tas, kuris nesibjauri.* Tuo jis panašus į vaiką, kuris dar nežino apie savo išmatų negatyvumą.

11. Genitalijos

Jos yra apatinės kūno dalies organų genijai. Sukaupusios pakankamai patirties, jos galėtų pasakyti savo nuomonę, kaip iš tiesų yra didžiajame ir mažajame pasaulyje. Jos yra tarsi tie užkulisiniai vadeivos, apie kuriuos B. Brechto „Operos už tris skatikus" zonge apie ryklį sakoma, kad jų nematyti. Tačiau į juos galop sueina visos gijos. Beje, Freudo psichoanalizei iš pradžių buvo prikišamas cinizmas, nes jo požiūriu visus žmogaus poelgius galop nulemia seksualiniai instinktai ir jų deformacijos. Tai, žinoma, piktavališkas nesupratimas, bet jame yra ir truputis tiesos. Mat psichoanalizės teorinėje manieroje iš tiesų yra šiek tiek kiniškojo impulso – ryžto neduoti pasislėpti nuogai tiesai, kuri bando dangstytis kultūros skraistėmis. Kol buvo įprasta manyti, kad seksualumas – tai kažkas žemo ir nešvankaus, tol kiniškasis psichoanalizės tiesos gynimas buvo painiojamas su cinizmu, kuris viskam, kas „aukščiau", nori duoti žemiausią vardiklį. Tuomet cinizmas būtų tiktai nihilizmo variantas, ir Freudas būtų skelbęs materializmą, perne-

* Čia matome, kad ciniškumas kyla sukeitus kiniškumo polius. Cinikas bjaurisi iš esmės, jam viskas yra mėšlas, jo be galo nusivylęs „superaš" neįžvelgia mėšle nieko gero. Iš čia jo *nausée*.



Skeptras. Pasaulį valdo tai, kas numanu, ko nematyt.

lyg aukštai iškeliantį žmoguje gyvulį*. Tačiau psichoanalizė, kaip žmogui ir gyvybei artima teorija, stengiasi Diogeno ir dar labiau Epikūro dvasia užglaistyti tuos plyšius, kuriuos kūniškuose geismuose paliko idealizmo tabu. Nors šiandien Freudo figūra beveik užgožta prieštaravimų ir abejonių dėl jo darbų ir asmens, vis dėlto nereikia pamiršti, kokį atpalaiduojantį impulsą jis yra davęs.

Tačiau po „seksualinės revoliucijos" niekas nepasidarė paprasčiau, ir kaip tik pasimokiusios genitalijos dažnai jaučiasi nelaimin-

* Apie psichoanalizės ir cinizmo santykius šioje knygoje kalbama trijose vietose: skyriaus „Fenomenologinis aspektas" 3 ir 6 poskyriuose apie kardinaliuosius cinizmus ir skyriaus „Istorinis aspektas" 2 ekskurse („Poliariniai šunys. Apie ciniko psichoanalizę").

gos. Jos dabar gyvena laisvės prieblandoje ir yra patyrusios, kad seksualinės akcijos ir menas mylėti nėra tas pats. Po „abipusio lytinių organų panaudojimo" – kaip gerai aiškina vedybų sutartį Immanuelis Kantas – dažnai kyla klausimas: „Ar tai buvo viskas? Ir jeigu viskas, tai kam ta visa vaidyba?"

Liberalus seksualinis valkiojimasis lengvai perauga į cinizmą, kuriam viskas vis tiek. Kuo ilgiau trunka žaidimas, tuo labiau stiprėja įspūdis, jog to, ko ieškoma, šiame pasaulyje nėra. Genitalijos, jeigu jos yra išėjusios „su bet kuo" ir „bet kaip" mokyklą, savo ruožtu žino, kas tai yra šiuolaikinės „laisvės šalnos". Jos pradeda bijoti perlenkimų. Esama šiokių tokių požymių, kad ir jos gali surimtėti, jeigu rimtumas yra blaivumo, cinizmo ir rezignacijos mišinys.

Švietimas naikina iliuzijas, o kur tos iliuzijos yra smarkiai apnykusios, ten miršta ekstazės sužadinta savivoka, kuri mums nušvitimo akimirkomis parodo, kas mes galėtume būti. Tai jautriausia toli pažengusios civilizacijos vieta. Kuo mažiau lieka idealų, kuo daugiau suvokimo nuorodų iš „aukštai" sužlunga, tuo labiau esame priversti klausyti gyvenimo energijų, kurios mus palaiko. Ar tikrai palaiko, tai dar klausimas, nes gali tai daryti tik tuomet, kai joms netrukdoma tekėti. Ar jos teka? Ar gyvas gyvenimas? Ar tikrai orgazmai yra mūsų kelrodžiai į „okeaniškąjį jausmą", kurį Romainas Rolland'as aprašė kaip religinės sąmonės pagrindą ir kurį mūsų didysis libido teoretikas Sigmundas Freudas atsisakė pripažinti, nes nežinojo jo iš savo patirties?

B. Cinikų kabinetas

Cinikų kabinete bus ne suindividualintos asmenybės, o tipai – laiko ir socialiniai charakteriai. Apžiūrinėjant nekenks juos įsivaizduoti kaip lėles, susitinkančias vaškinių figūrų kabinete, kur skiria pasimatymus įžymios istorinės figūros. Eidami per jį pamatysime ir literatūrinių figūrų, atitinkančių ciniškos sąmonės archetipą. Tik dvi pirmosios, kurias ten rasime – abi iš antikos laikų, – tikrai gyveno: Diogenas iš Sinopės, rūšies protėvis, ir Lukianas, pašaipūnas iš Samosatos prie Eufrato. O abu naujųjų laikų atstovai – Goethe's Mefistofelis ir Dostojevskio Didysis inkvizitorius – yra rašytojų iš ciniškos patirties sukurtos figūros. Savo plastiškumu jos niekuo nenusileidžia istorinėms asmenybėms. Kaip gryni tipai jos turi kažką neasmeniška, nemirtinga ir tuo yra panašios į Diogeną ir Lukianą, kurių taip pat teturime vien siluetus, net be detalių (o juk detalėmis realūs individai skiriasi nuo tipų). Eilės gale rasime dabarties atstovą – visiškai beveidę figūrą, panašią į kiekvieną ir į nieką nepanašią. Tai Martino Heideggerio Man – nugludinta ir abstrahuota beasmenė būtybė. Ji truputį panaši į dailininko de Chirico figūras, žmogelius su tuščiomis apvaliomis galvomis ir protezinėmis kūno dalimis, geometrinių formų, panašių į žmones, bet tiktai „panašių", nes jiems trūksta „tikrumo".

Kiek įmanoma trumpinsime buvimą istoriniame kabinete, nes muziejuje greit pavargstama, be to, principinius dalykus galima paaiškinti keliais pavyzdžiais. Iš tiesų vaikštant po tą kabinetą reikėtų pamatyti daug daugiau veidų – Antisteno, Krato, Aristofano, François Villono, Rabelais, Machiavelli, Oilenšpygelio, Castruccio Castracane's, Sančo Pansos, Ramo sūnėno, Prūsijos karaliaus Frydricho II, de Sade'o,* Talleyrand'o, Napoleono, Büchnerio, Grabbe's, Heine's, Flaubert'o, Nietzsche's, Ciorano... ir daugelio kitų. Kai kurie yra paminėti kitose šios knygos vietose. Apie vokiečių XX amžiaus pradžios kinikus ir cinikus netiesiogiai kalbama visame skyriuje „Istorinis aspektas".

* Nepaprastas intelektualų domėjimasis de Sade'u rodo progresyvią prieblandą, kurioje buržuazinis cinizmas pradeda atpažinti save vėlyvajame aristokratizme. Galimas daiktas, kad ateityje de Sade'o vietą užims Flaubert'as.

Zille: Šunų teatras Berlyno mugės aikštėje apie 1900 metus.



Mes atsistojame šalia savo gido, kuris nėra linkęs charakterizuoti kai kurių kabineto figūrų, moksliškai vertinti jų istorinę reikšmę. Pamatysime, kad jo aistra yra filosofija ir kad jis iš tų žmonių, kurie nė nemano slėpti savo išsimokslinimo. Taigi sukąskite dantis. Tas žmogus mums iš tiesų nori šį tą pasakyti. Nieko nėra blogiau už muziejaus gidą, kuris rimtai nori pamokyti savo lankytojus. Toks diletantas nejaučia profesionaliems filosofams būdingos filosofijos baimės. Jis drąsus. Mes juk bandėme ir visai kitaip pasidaryti protingesni, kad išneštume sveiką kailį. Avanti!

1. Diogenas iš Sinopės – šunžmogis, filosofas, dykinėtojas

> Kartą jis garsiai suriko: „Ei, žmonės!" Ir kai jie pribėgo, ėmė kulti juos lazda sakydamas: „Aš šaukiau žmones, o ne liūgą!"

Neverta artintis prie jo su „supratinga" šypsena. Diogenas, stovintis čia priešais mus, visai ne idiliškas svajotojas savo statinėje, o šuo, kuris kanda, kai užeina noras.* Jis iš tų, kurie iškart loja ir kan-

* „Tiems, kurie man ką nors duoda, aš pavizginu uodegą, tuos, kurie nieko neduoda, aploju, o niekšams kandu". *Diogenes Laertius*, VI, 60.



Diogenas, Demokritas ir du juokdariai prie žemės rutulio. Iš „Kvailių laivo", 1497 m.

da, t. y. elgiasi nesivadovaudami patarlėmis. Jis taip įkando Atėnų civilizacijai į minkštą vietą, kad nuo to laiko nebegalima pasitikėti nė vienu satyriku. Diogeno įkandimų prisiminimai – tai gyviausi įspūdžiai, išlikę iš antikos laikų. Todėl kai kurių humoristiškai nusiteikusių piliečių simpatija tam filosofui beveik visuomet paremta padėtį švelninančiu nesupratimu. Pilietis yra iš dalies vilkas, kuris simpatizuoja besikandžiojančiam filosofui. O šis savo gerbėjuje visų pirma mato pilietį ir kanda jam. Teorija ir praktika jo filosofijoje labai susipynusios, ir vien teorinis pritarimas nieko nereiškia. Vien praktinis mėgdžiojimas jam nepatiktų, jis, ko gero, palaikytų jus kvailiu. Įspūdį jam daro tiktai tie, kurie gali lygintis su juo išradingumu, sąmoju, budrumu ir nepriklausomu gyvenimu. Jo sugestyvumas

Diogenas su „Platono žmogumi". G. J. Caraglio paveikslas pagal Parmigianiną, apie 1530–1540 metus. Palygink anekdotą apie gaidį šio leidinio p. 138.



paremtas tuo, kad jis buvo mokytojas, nenorėjęs turėti mokinių, kurie jį mėgdžiotų. Tuo jis panašus į japonų dzen mokytojus, kurių poveikis per dėstymą reiškiasi nedėstymu.

Apie jo išorę šiandien nieko negalėtume pasakyti, kaip ir apie jo įspūdį atėniečiams, jeigu neturėtume prieš akis XX amžiaus hipių, frikų (nepritapėlių), globtroterių (bastūnų) ir miesto indėnų. Tai šiurkštus, sąmojingas, gudrus tipas. Iš antikos laikų mus pasiekė tradiciškai susiklostęs kiniko įvaizdis: jis yra beturtis, paprastai iš mažumės, o paskui ir savo valia, iš to kyla nepriklausomybės įspūdis. Viską, ką jie turi, kinikai nešioja ant savo kūno. Diogenui ir jo sekėjams tai reiškia: apsiaustas visiems metų laikams, lazda, ryšulys su smulkiais daiktais, tarp jų galbūt dantų krapštiklis, pemzos

gabalas kūno priežiūrai, medinė gertuvė. Kojos apautos sandalais. Toks apdaras, jeigu jį dėvi laisvas pilietis, truputį šokiruoja, juolab tokiais laikais, kai atėniečiui buvo gėda pasirodyti be jį lydinčių vergų. Diogenas, savaime suprantama, barzdotas, ir jo barzda ne tvarkingai pakirpta, o daugelio metų gaurai.*

Tačiau Diogeno poveikis aplinkai visiškai nebuvo estetinis. Nevalyva išvaizda mažai ką sako, kai žinai, kad rinktinės Atėnų heteros susivėlusiam filosofui suteikinėjo išskirtinių ir nemokamų paslaugų, apie kokias kiti bėdžiai galėjo tik svajoti. Tarp Lais ir Frinės, geriausių sostinės heterų, ir Diogeno, berods, buvo susidariusios tokios ėmimo ir davimo taisyklės, kurių normalus pilietis, viską gaunantis tik už grynus, negalėjo suprasti.

Vadinti jį asketu būtų neteisinga dėl netikusių gaidelių, kurias žodis „askezė" įgijo per daugiau kaip tūkstantį metų trukusį mazochistinį nesupratimą. Mes turime pamiršti krikščioniškąjį to žodžio aspektą, kad grįžtume prie jo pagrindinės reikšmės. Dėl savo nereiklumo Diogenas greičiau turėtų būti laikomas savigalbos minties tėvu, taigi asketu ta prasme, kad jis padėjo sau atsiribodamas nuo poreikių ir ironizuodamas juos, tuo tarpu dauguma žmonių moka savo laisve, kad patenkintų poreikius. Jis, kinizmo impulso davėjas, buvo vienas tų, kurie sukūrė į Vakarų filosofiją įėjusią sampratą apie pirmykštį ryšį tarp laimės, poreikių ir intelekto; šis motyvas vėliau kartojasi visuose *vita simplex* sąvoka pagrįstuose kultūrų judėjimuose. Pirmasis hipis ir proto bohemininkas Diogenas turėjo įtakos europinei protingo gyvenimo tradicijai. Jo demonstratyvus neturtas yra laisvės kaina, tik reikia tai teisingai suprasti. Jeigu būtų galėjęs gyventi turtingai, neprarasdamas nepriklausomybės, jis būtų su tuo sutikęs. Tačiau išminčius negali leistis kvailinamas vadinamųjų poreikių. Diogenas mokė, kad ir išminčius valgo pyragą, nors lygiai taip pat galėtų jo atsisakyti.

Čia negalima kalbėti apie skurdo dogmatizmą, greičiau apie nereikalingų svorių, trukdančių laisvai judėti, numetimą. Savęs kankinimas Diogenui, žinoma, atrodė kvailystė, o dar kvailesni jam,

* Kirpti barzdą buvo Makedonijos karių paprotys, kurio buvo laikomasi ir helenizmo bei romėnų visuomenėje. Vėliau barzda tapo filosofo statuso simboliu, nonkonformizmo ženklu.

aišku, atrodė tie, kurie visą gyvenimą vaikosi to, ką ir taip turi; paprastas žmogus kaujasi su garbėtroškos chimeromis ir siekia turto, kurį įgijęs galop tegali daryti vien tai, kas filosofui kinikui yra savaime suprantama ir kasdieniška: gulėti saulėje, stebėti gyvenimą, prižiūrėti kūną, džiaugtis ir nieko nesitikėti.

Kadangi Diogenas priklausė prie gyvenimo filosofų, kuriems gyvenimas svarbiau už rašymą, tai suprantama, kodėl neišliko nė vienos jo autentiškos eilutės. Užtat yra daugybė anekdotų, sakančių apie jo poveikį daugiau negu bet kokie raštai. Ar jis iš tiesų buvo palikęs raštų, tarp jų „Politiką" ir septynias tragedijų parodijas, kaip vėliau buvo teigiama, iki šiol neišaiškinta; jo reikšmė glūdi visai ne raštuose. Ją atspindi anekdotai, inspiruoti jo elgesio. Iš jų jis iškyla kaip mitinė figūra. Jo įvaizdis susidaro iš daugybės sąmojingų ir pamokomų pasakojimų, panašiai taip jo kolegos mulos Nasredino paveikslas iškyla iš sufistinių satyrinių pasakojimų. Kaip tik tai įrodo juos tikrai egzistavus. Patys ryškiausi individai savo laikų žmonėms, o dar labiau palikuonims įstringa atmintyje kaip projekcinės figūros ir traukia tam tikros pakraipos fantaziją ir mąstymą. Šios figūros žadina žmonių smalsumą sužinoti, kas nutiktų, atsidūrus tokio filosofo kailyje. Todėl atsiranda ne tik jų mokinių, bet ir šiaip žmonių, kurie perima jų gyvenimo impulsą. Diogeno gyvenimu domėjosi net didžiausias karinis antikos herojus Aleksandras Makedonietis, kuris pasakė, kad norėtų būti Diogenas, jeigu nebūtų Aleksandras. Tai rodo, kokiose aukštose sferose, politinėse ir egzistencinėse, reiškėsi filosofo įtaka.*

Bandydami išreikšti Diogeno norus šiuolaikine kalba, nejučia atsiduriame netoli egzistencializmo filosofijos. Tačiau jis nekalba apie būtį, sprendimus, absurdą, ateizmą ir kitus šiuolaikinio egzistencializmo burtažodžius. Antikinis Diogenas šaiposi iš problemų ieškančių savo kolegų, iš jų tikėjimo sąvokomis. Jo egzistencializmas pirmiausia eina ne per galvą; jis nemano, kad pasaulis tragiškas ir absurdiškas. Aplink jį nėra nė mažiausio me-

* Šiuolaikinis antibandymas: „Ir tegu niekas iš mokslininkų neužsikrečia nuo Romos klubo, kuris mums aiškina, kad visi turėtume grįžti prie paprasto gyvenimo. Ne tam mes čia atėjome ir ne tam dirbame. Diogenas galėjo gyventi statinėje ir buvo tuo patenkintas. Bet jis buvo filosofas, o mes visi daugiausia ne". Taip kalbėjo kancleris Helmutas Schmidtas 1976 metais kaip cinikas, perspėjantis dėl kinikų.



Diogenas ir Aleksandras. Joh. Platneris, 1780 m.

lancholijos pėdsako, būdingo visiems naujųjų laikų egzistencializmams. Jo ginklas ne tiek analizė, kiek juokas. Savo filosofinę kompetenciją jis panaudoja tam, kad pasišaipytų iš rimtųjų kolegų. Antiteoretikas, antidogmatikas, antischolastas Diogenas skleidžia impulsą, kuris priimamas visur, kur mąstytojai nori „suprasti viską kaip laisvi žmonės“, išsivaduoti iš mokyklų nelaisvės; taigi jis pradeda filosofų eilę, kurioje rikiuojasi Montaigne'is, Voltaire'as, Nietzsche, Feyerabendas ir kiti. Tai tokia filosofavimo linija, kuri nepaiso *esprit de sérieux*. Suprasti Diogeno egzistencializmą vis dar geriausiai padeda anekdotai. Yra pavojus neįvertinti filosofinio kinizmo turinio, kadangi jo palikimas – „vien“ anekdotai. Tokio pobūdžio pavojaus neišvengė net didieji Hegelio ir Schopenhauerio rango protai – tai matyti iš jų filosofijos istorijos suvokimo. Hegelis buvo aklas teoriniam turiniui tokios filosofijos, kuri teigia, kad išmintingiausia yra svarbiausiems gy-

venimo dalykams neturėti jokios teorijos, ir kuri moko ryžtis blaiviai ir linksmai egzistencijai.*

1. Legenda pasakoja, kad Aleksandras Makedonietis kartą jaunystėje aplankė Diogeną, kurio šlovė jį buvo sudominusi. Jis rado filosofą besikaitinantį saulėje, tingiai gulintį ant nugaros, galbūt netoli Atėnų stadiono, kiti sako, kad klijuojantį knygas. Jaunasis suverenas, norėdamas parodyti savo dosnumą, pasakė išpildysiąs vieną filosofo norą. Į tai šis taip atsakęs: „Neužstok man saulės!"**

Tai turbūt pats žinomiausias filosofinis anekdotas iš graikų antikos laikų, ir ne be reikalo. Jis parodo, ką antika laiko filosofine išmintimi – ne tiek teorinį žinojimą, kiek nepaperkamą, nepriklausomą protą. Senovės išminčius puikiausiai suvokė žinojimo pavojus, kurie slypi teorijos sąsajoje su manija. Žinojimas gana lengvai pakreipia filosofą į garbėtroškos kelią, kur jis tampa dvasinių refleksų auka, užuot likęs nepriklausomas. Anekdoto žavumą sudaro tai, kad jis rodo filosofo nepriklausomybę nuo politiko. Čia išminčius (ne taip kaip šiuolaikinis intelektualas) nėra galiūno bendras, o atsuka nugarą subjektyviam galios principui, garbėtroškai ir ambicijoms.*** Jis yra pirmasis, išdrįsęs pasakyti valdovui tiesą. Diogeno atsakymas neigia ne tik pastangas siekti valdžios, bet ir tokį norą apskritai. Šis atsakymas – tai savotiškas visuomeninių poreikių teorijos sutrumpinimas. Suvisuomenėjęs žmogus yra tas, kuris prarado savo laisvę, kai auklėtojams pavyko jam įdiegti norus, projektus ir ambicijas. Šie atskiria jį nuo jo vidinio laiko, kuris pripažįsta tik „dabar", ir kreipia į ateities siekius ir prisiminimus.

Aleksandras, kurį valdžios troškimas privertė nueiti net iki Indijos sienų, savo mokytoju laikė išoriškai neišvaizdų, netgi pasakytum, nusmurgusį filosofą. Gyvenimą sudaro tikrovė, o ne aktyvi veikla ar mintys apie rūpesčius. Šioje vietoje anekdotas apie

* Plg. Hegelio *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* // Werke, Bd. 18, Ffm. 1971, S. 551 ff.

** Kitas variantas perkelia šią istoriją į Korintą. Šaltiniai skurdūs ir fragmentiški. Todėl kiekviena išlikusi detalė turi būti dedama ant filosofijos aukso svarstyklių ir kiekviena raidė rūpestingai sveriama, tačiau išmintis galop sako, kad į palikimą nereikia pernelyg rimtai žiūrėti. Žinoma, čia yra daug aiškinimo galimybių, ir jomis mes nesivaržydami naudojamės.

*** Plg. Regis Debray, kuris teigia, kad pretenduojanti į mokslą kultūros istorija turi būti grindžiama ambicijų sociologija. *Le pouvoir intellectuel en France*, Paris, 1979.


Giovanni Castiglione, Diogenas ieško žmogaus.

Aleksandrą siejasi su Jėzaus parabole apie dangaus paukščius, kurie nei sėja, nei pjauna ir vis dėlto yra laisviausi padarai Dievo padangėje. Diogenas ir Jėzus panašiai ironizuoja visuomeninį darbą, viršijantį būtinybės ribas ir reikalingą vien galiai didinti. Kas Jėzui buvo paukščiai, tas Diogenui – pelė, tapusi jo saikingumo modeliu.*

2. Anekdotas apie Aleksandrą parodo filosofo požiūrį į galybę ir nepasotinamus norus, o garsusis epizodas apie žibintą iliustruoja požiūrį į atėniečius. Vieną dieną filosofas užsidegė žibintą vidury šviesios dienos ir, kai pakeliui į miestą buvo paklaustas, kam to reikia, jis atsakė: „Ieškau žmogaus". Šis epizodas yra jo pantomimiškos filosofijos pavyzdys. Žmogaus ieškotojas su žibintu nedangsto savo minčių sudėtingomis mokslingųjų frazėmis. Taip žiūrint, Diogenas, žinoma, būtų palankiausiai žmogui nusiteikęs filosofas per visą mūsų tradiciją – populiarus, mąslus, egzoteriškas ir plebėjiškas, tam tikra prasme didysis antikos Grokas. Tačiau kiek Diogenas yra draugiškas savo egzistenciniu mokymu, tiek kandžiai, netgi niekinamai jo etika atsigręžia prieš poliso gyventojus. Jau Laertijas *(Diogenes Laertius)* pabrėžė ypatingą filosofo talentą rodyti panieką – jam būdingas didelis moralinis kritinis irzlumas.

* „...kuri neieškojo nei ramios vietos, nei vengė tamsos, nei kaip nors rodė vadinamųjų skanėstų norą. Tai buvo jam patarimas, kad neverta nusiminti dėl sunkios padėties." *Diogenes Laertius*, VI, 22.



Quaero homines („Ieškau žmonių“): G. Ehingerio paveikslas pagal J. H. Schönfeldą, XVIII a. pradžia.

Jis laikosi žmogiškumo idėjos, kurios neranda įkūnytos tarp savo aplinkos žmonių. Jeigu tikrai žmogus yra tas, kuris valdo savo geidulius ir protingai gyvena sutardamas su gamta, tai aišku, kad sumiesčionėjęs visuomenės žmogus elgiasi neprotingai ir nežmoniškai. Jam iš tiesų ir dieną reikia filosofo žibinto, kad susivoktų pasaulyje. Kaip moralistas Diogenas imasi visuomenės gydytojo vaidmens. Jo griežtumas ir šiurkštybės nuo seno suvokiamos dvejopai: vieni jas laiko nuodais, kiti – vaistais. Ten, kur filosofas reiškiasi kaip terapeutas, jis visuomet susiduria su pasipriešinimu tų, kurie nenori jo pagalbos arba netgi šmeižia kaip neramumų kurstytoją, laiko patį esant reikalingą gydymo; tokia struktūra visur

pastebima ir šiandien, kur terapeutai konfrontuoja su visuomenės ligas sukeliančiais faktoriais. Filosofas su žibintu panašiai kaip Rousseau pareiškia, kad jo bendrapiliečiai yra socialiniai invalidai, pasipūtę, godūs padarai, nė trupučio neatitinkantys nepriklausomo, santūraus ir laisvo individo paveikslo, su kuriuo filosofas bando sieti savo paties gyvenimo būdą. Tai terapeutiška visuomenės neprotingumo priešingybė; perdėtas jos variantas turi mizantropinių bruožų, o praktinis poveikis turėtų būti balansuojantis ir humanizuojantis. Šis dvilypumas teoriškai neišsprendžiamas, ir iš istorinio tolio nebegalima nustatyti, ar Diogenas kaip asmuo buvo daugiau mizantropas ar filantropas, ar jo satyroje daugiau cinizmo ar humoro, agresijos ar linksmumo. Man atrodo, kad Diogeną galima laikyti nepriklausomu, humoro jausmą turinčiu gyvenimo filosofu, kuris, pasak Ericho Frommo, savo biofilinę nuostatą nukreipė į žmonių kvailystes, kurias sarkastiškai išjuokė. Antikinis švietimas linkęs įsikūnyti konfliktiškose figūrose, gebančiose šiurkščiai reaguoti į netikusio gyvenimo apraiškas.

Diogenas reiškėsi Atėnų miesto bendruomenės dekadanso metu, žyminčiu Makedonijos viešpatavimo sutemas, nuo kurių prasideda perėjimas į helenizmą. Senasis siauras, patriotinis polių etosas pradėjo nykti, ir tas nykimas mažino atskiro individo ryšius su jo aplinka. Kas anksčiau buvo vienintelė įsivaizduojama prasmingo gyvenimo vieta, dabar parodė savo išvirkščią pusę. Miestai tapo absurdiškų papročių susiliejimo vieta, tuščiu politiniu mechanizmu, kurio veikimą staiga galima buvo pamatyti tarsi iš išorės. Kas nebuvo aklas, turėjo pripažinti, kad bręsta naujas etosas, nauja antropologija – žmogus jau nebebuvo siaurakaktis atsitiktinės miesto bendrijos pilietis, jam, kaip individui, reikėjo susivokti prasiplėtusiame kosmose. Geografiškai tai atitiko besiformuojančią naują, plačią Makedonijos imperijos erdvę: kultūriniu atžvilgiu – didžiąją helenistinę civilizaciją rytiniame Viduržemio jūros krante, egzistenciškai – emigracijos, kelionių, atsiskyrėlių būties patirtį. Apie Diogeną sakoma: „Paklaustas apie gimtinę, jis atsakė: „Aš esu pasaulio pilietis!" (*Diogenes Laertius*, VI, 63). Ši grandiozinė nauja sąvoka yra drąsiausias antikos atsakymas į labiausiai nerimą keliančius pokyčius: išmintis socialiniame pasaulyje tapo bename ir tikrojo gyvenimo idėjos atsiskyrė nuo empirinių bendrijų. Jeigu norėdamas įsijungti į

visuomenę filosofas privalo pasitenkinti atsitiktinės kultūros daline išmintimi ir prisidėti prie tos visuomenės kolektyvinio iracionalumo, tai kiniškasis nesitaikstymas yra utopiškas. Protingo gyvybingumo siekiantis protestuotojas turi atsiriboti nuo to, kas objektyviai yra išvirkščia. Taigi kinikas aukoja socialinį identiškumą ir atsisako psichinio komforto priklausyti kuriai nors politinei grupei, kad išgelbėtų savo individualųjį ir kosminį identiškumą. Jis individualiai gina bendruosius dalykus nuo geriausiu atveju pusiau protingos kolektyvinės atskirybės, mūsų vadinamos valstybe ir visuomene. Pasaulio piliečio sąvoka yra vertingiausia antikinio kinizmo dovana pasaulio kultūrai. „Vienintelę gerą valstybinę santvarką aš matau tiktai visatoje" (*Diogenes Laertius*, VI, 72). Taigi išminčius kosmopolitas tik tada be išlygų įsijungs į visuomenę, kai ši taps pasaulio poliu. Iki tol jis bus tiktai trikdytojas; jis liks kiekvienos savimi patenkintos valdžios sąžinės kirminu ir kiekvieno lokalinio ribotumo nelaime.

3. Legenda apie Diogeną, apie kurį jau ir taip žinome visokių juokingų dalykų, pasakoja, kad filosofas, norėdamas įrodyti savo nepriklausomybę, apsigyveno „statinėje", kad ir kaip pasakiškai tai skambėtų. Aiškinimas, kad tai būta ne tokios statinės, kaip mes suprantame, o cisternos ar apmūrytos talpos vandeniui ar javams laikyti, beveik nekeičia šios istorijos prasmės. Mat svarbu ne kokia buvo ta garsioji statinė, ne kaip konkrečiai ji atrodė, o ką reiškia tai, kad vidury pasaulinio Atėnų miesto joje nusprendė „gyventi" žmogus, kurį visi laikė išmintingu. (Jis, sako, miegojęs ir po Dzeuso kolonų salės stogu ir ironiškai pareiškęs, kad atėniečiai, matyt, jam tą salę pastatę). Pasakojama, kad Aleksandras Didysis, stovėdamas prieš filosofo gyvenamąją talpą, sušukęs: „Štai pilna išminties statinė!" Tai, ką Diogenas rodo amžininkams savo gyvenimo būdu, mūsų laikų terminais būtų vadinama „nusileidimu iki gyvuliško lygio". Atėniečiai (arba korintiečiai) už tai jį vadinę šuniu, nes Diogenas savo poreikius buvo sumažinęs iki naminio gyvulio lygmens. Ir tuo būdu išsivadavęs nuo civilizacijos poreikių grandinės, jis apvertė aukštyn kojom atėniečių duotą pravardę, laikydamas ją savo filosofinės krypties pripažinimu.*

* Vieni pavadinimą „kinikas" laiko graikų žodžio *kyon* (šuo) vediniu, kiti mano tą terminą kilus iš Kinosargo (gr. *Kynosarges*), kalvos gimnasijaus, kuriame esą mokęs Diogeno mokytojas Antistenas.

Tai reikia turėti galvoje, klausantis kvintesencijos, Diogeno pareikštos apie jo mokymą: „Į klausimą, kokią naudą jam davusi filosofija, jis atsakęs, kad šiaip lyg ir jokios, tik tiek, kad dabar jis yra pasiruošęs bet kokiems likimo netikėtumams" (*Diogenes Laertius,* VI, 63). Taigi išminčius teigia galįs tiesiog *bet kur* gyventi, nes kiekvienoje vietoje prisitaikysiąs prie „gamtos dėsnių". Ligi šių dienų tai tebėra rimčiausia gražesnio gyvenimo ideologijos ir komforto sukelto susvetimėjimo ataka. Tai nebūtinai reiškia, kad Diogenas neapkentė komforto, jaukių būstų. Tačiau tas, kuris nori būti „pasiruošęs bet kokiems gyvenimo netikėtumams", komfortą laiko tokiu pat laikinu reiškiniu kaip ir visa kita. Kad į tai žiūri rimtai, savo amžininkams filosofas iš tiesų galėjo įrodyti tik gyvendamas statinėje, nes komfortiškai įsikūręs Diogenas jiems niekada nebūtų daręs tokio įspūdžio, kokį padarė nuskurdęs deklasuotas išminčius, tenkinęsis nuline architektūra. Vėliau stoikai nuosavybės klausimu laikėsi perdėm kiniškų principų (*habere ut non:* turėti, tarsi neturėtum), tačiau dažnai sunku buvo suprasti, kas iš tiesų buvo manoma, nes juk buvo turima, ir stoicizmas apskritai buvo komfortiškumo filosofija.

O Diogenas iš tiesų nieko neturėjo, todėl galėjo tikrai sukrėsti amžininkų sąmonę; panašiai taip vėliau, jau krikščionybės laikais, sukrėtė pranciškonai. Tai, kas darė tokį įspūdį Diogeno amžininkams, šių laikų kalba būtų galima nusakyti žodžiais „antstato atsisakymas".* Antstatas šiuo atveju yra tai, ką siūlo civilizacija, kad suviliotų žmogų jai tarnauti: idealai, pareigos idėjos, išganymo pažadai, nemirtingumo viltis, ambicijų tikslai, valdžios vietos, karjera, menai, turtai. Kiniškuoju požiūriu visa tai yra kompensacija už kažką, ko Diogenas visai nenorėjo atiduoti – laisvę, sąmonę, gyvenimo džiaugsmą. Kiniškasis gyvenimo būdas žavi savo keistu, beveik neįtikėtinu linksmumu. Kas paklūsta „realybės principui", stebėdamasis, pykdamas ir sykiu žavėdamasis, stebi gyvenimą tų, kurie, atrodo, pasirinko trumpesnį kelią į tikrąjį gyvenimą ir vengia ilgo kultūros aplinkinio kelio į pasitenkinimą, „kaip Diogenas, kuris sakė, kad esi tarsi dievas, kai nieko nereikia, ir panašus į dievą, kai reikia tik nedaug" (*Diogenes Laertius,* VI, 105). Išminčių no-

* Į tai kreipia ir sąvokos „autsaideris", „atskalūnas" ir kitos.

Francisco de Goya, Tu jo nerasi.



rų principas beveik toks pat kaip ir eilinių mirtingųjų, tačiau jie jaučia pasitenkinimą ne dėl to, kad ką nors turi, o suvokdami, kad daiktai nebūtini, ir todėl galėdami būti patenkinti gyvenimu. Diogeno norų piramidė aiški: žemesnio noro atsisakymas aukštesnio labui. Kartu čia glūdi pavojus neteisingai suprasti kinizmo etiką:* ji dažnai randa šalininkų tarp mazochistiškai nusiteikusių žmo-

* Kinizmo istorija leidžia daryti prielaidą, kad kinikai tariamai rekomendavę atsisakyti malonumų, jeigu tiesa, kad Antistenas „bevelijo pamišti, negu patirti malonumą". Tačiau susivaldymas nėra savęs kankinimas.

nių, kurie gali per askezę reikšti neapykantą tam, kas gyva. Šitoks dvilypumas ir toliau žymės kinikų sektos kelią. Diogeno linksmumui dar nereikia paaiškinimų. Jis yra mįslė, kurią bando įminti kenčiantys nuo gerai žinomo „nejaukumo kultūroje", tarp jų Sigmundas Freudas, kuris netgi pareiškė, kad laimė pasaulio plane nenumatyta. Ar ne Diogenas, tas protokinikas, geriausiai tinka liudyti prieš didžiojo psichologo rezignaciją – švelnųjį cinizmo variantą?

4. Politinė kinizmo atakos viršūnė yra paskutinioji anekdotų grupė, kur pasakojama apie Diogeną begėdį, Diogeną „politinį gyvulį". Tai nėra Aristotelio vadinamasis *zoon politikon*, t. y. žmogus visuomeninis padaras, kuris tik santykiuose su visuomene gali tapti individualybe. Žodį „gyvulys" reikia suprasti labiau paraidžiui, negu verčiant *zoon* – gyvas padaras. Čia akcentuojamas animališkumas, gyvuliškoji pusė ir gyvuliškasis žmogaus būties pagrindas. Formulė „politinis gyvulys" rodo egzistencinę antipolitiką.* Diogenas, begėdis politinis gyvulys, myli gyvenimą ir reikalauja gyvuliškumui natūralios, ne perdėtai aukštos, garbingos vietos. Ten, kur animališkumas nei pernelyg persekiojamas, nei aukštinamas, nesusidaro progų pajusti „nejaukumą kultūroje". Gyvenimo energija turi kilti iš apačios ir lietis netrukdoma, filosofo energija taip pat. Kas myli gyvenimą, kaip Diogenas, to vadinamasis „realybės principas" yra kitoks. Įprastas realizmas kyla iš kvailumo ir niūraus taikstymosi su būtinybėmis, kurias diktuoja suvisuomenėjusio padaro „poreikių sistema". Pasak šaltinių, Diogenas gyvenęs labai ilgai, daugiau kaip devyniasdešimt metų; filosofui, kuris buvo etikas ir gyveno tik pagal savo idėjas, šis faktas tik į naudą.** Vieni sako, kad Diogenas apsinuodijo grauždamas žalią jaučio kaulą: galima neabejoti, jog tai priešininkų variantas, jie piktdžiugiškai pabrėžia Diogeno primityvaus gyvenimo riziką; galimas daiktas, jie tuo nori pasakyti, kad Diogeno civilizacijos kritika lietė ir valgymo papročius, supriešino žalia ir virta, ir todėl jį galima būtų

* Laertijas tvirtina, kad Diogenas buvo parašęs rašinį apie valstybę *(Politeia)*. Tačiau jis, kaip ir visa kita, neišliko. Jo turinį nesunku atspėti. Pasaulio valstybės idėja, kuri yra vėlesnės stoikų politologijos viršūnė, yra kilusi iš kinizmo.

** Čia galimas žavus palyginimas su kinų daoizmo mokymu apie ilgą gyvenimą. Laertijas nurodo, kad Diogenas gyveno 404–323 pr. Kr., taigi 81 metus.

laikyti šiuolaikinių žalio maisto ir gamtinės dietos šalininkų protėviu. Jo mokiniai teigia, kad Diogenas mirė dėl to, kad nustojo kvėpuoti; tai, žinoma, būtų puikus jo pranašumo įrodymas – tiek gyvenant, tiek mirštant.

Diogeno begėdystes ne taip jau lengva suprasti. Jas tarsi galima paaiškinti natūrfilosofiškai – *naturalia non sunt turpia;* taigi pagrindo reikia ieškoti politinėje, visuomeninėje, teorinėje srityje. Gėda yra intymiausias socialinis saitas, kuris *pirma* visų konkrečių sąžinės normų sieja mus su bendrais elgesio standartais. Tačiau gyvenimo filosofo negali tenkinti išankstinės socialinės gėdos dresūros. Jis pradeda procesą nuo pradžių; tai, ko žmogus iš tiesų turėtų gėdytis, jokiu būdu nenustato visuomeninės normos, juolab, kad atrodo, jog pati visuomenė paremta iškrypimais ir nesąmonėmis.* Taigi kinikas atmeta tradicinę globą, per giliai įsišaknijusius draudimus. Papročiai, tarp jų gėdos supratimas, gali būti netikę; tiktai patikrinus gamtos ir proto principu, galima sukurti tvirtus pagrindus. Politinis gyvulys pralaužia gėdingumo politikos sieną. Pasirodo, kad žmonės paprastai gėdijasi ne to, ko reikia, savo *physis,* savo gyvuliškųjų komponentų, kurie iš tiesų nekalti, o niekas neliečia neprotingos ir bjaurios gyvenimo praktikos – noro pasipelnyti, neteisingumo, pasipūtimo, išankstinio nusistatymo ir aklumo. Diogenas viską apverčia kitaip. Jis tikrąja to žodžio prasme dergia iškreiptas normas. Atėnų turgaus lankytojų akyse jis daro tai, „kas liečia tiek Demetrą, tiek Afroditę" (*Diogenes Laertius,* VI, 69), kitaip tariant: tuštinasi, šlapinasi, onanizuojasi (galimas daiktas ir sangulauja). Vėlesnioji platoniškoji ir krikščioniškoji tradicija, prislopinusi kūną gėda, tokį elgesį, žinoma, galėjo traktuoti tik kaip skandalą, ir reikėjo kelių sekuliarizacijos amžių, kad būtų prieita prie filosofinio šių gestų grūdo. Prie šio atradimo daug prisidėjo psichoanalizė – ji sukūrė kalbą, kuria galima kalbėti apie analinius ir genitalinius fenomenus. Pantomimos plotmėje pirmasis tai padarė Diogenas. Jeigu išminčius yra emancipuotas padaras, tai jis turi duoti laisvę savo vidinės priespaudos objektams. Gėda yra svarbiausias socialinio konformizmo veiks-

* Diogenas posakiu „perkalti monetą" pradeda tai, ką neokinikas Nietzsche vadins „vertybių perkainojimu": „nuogos tiesos" kultūrinę revoliuciją. Tiesa, Nietzsche viską sugadina. Iš kiniškojo nenoro valdyti perkainodamas jis padaro valią valdyti: taigi jis pereina į kitą stovyklą ir pateikia viešpataujantiesiems patogią išlaisvinančią filosofiją.

nys, pereinamoji grandis, kur išorinis valdymas pereina į vidinį valdymą. Viešas onanizavimasis buvo įžūlus begėdiškumas, kuris jį supykdė su visų sistemų politinėmis doros dresūromis. Tai buvo frontalinis šeimos politikos, t. y. visų konservatyvizmų branduolio, puolimas. Kadangi jis, kaip droviai užsimenama išlikusiuose pasakojimuose, tai darydamas traukė vestuvinę giesmę savo rankoms, tai jam nereikėjo vesti, kad patenkintų seksualinius poreikius. Diogenas praktiškai mokė masturbacijos, kaip kultūrinės (sic!) pažangos, o ne kaip grįžimo prie gyvuliškumo. Pasak išminčiaus, tegu gyvulys gauna savo, jeigu jau jis yra žmogiškumo sąlyga. Linksmasis masturbuotojas („Jeigu taip trinant pilvą būtų galima numalšinti alkį") nugali konservatyviąją seksualinę ekonomiją be vitalinių nuostolių. Seksualinė nepriklausomybė yra viena iš svarbiausių emancipacijos sąlygų.*

Diogenas, politinis gyvulys, egzistencinį išradingumą paverčia principu, kurį trumpiausiai nusako formulė „būti viskam pasiruošus". Nenuspėjamos rizikos pasaulyje, kur atsitiktinumai ir pokyčiai pranoksta bet kokius planus, o sena tvarka nepajėgia priaugti iki naujų dabarties įvykių – tokiame pasaulyje biofiliškam individui vargu ar lieka kita išeitis kaip ši slidi formulė. Politika yra tai, kas reikalauja būti viskam pasiruošus; visuomeninis gyvenimas – tai ne tiek saugumo židinys, kiek visokių pavojų šaltinis.

Išradingumas tampa išgyvenimo paslaptimi. Kam mažai reikia, tas išvengs politikos lemiamo likimo, jeigu jam jau bus lemta gyventi tokiais laikais, kai politika reikš likimą. Politika – tai taip pat sritis, kur žmonės, konkuruodami dėl to, ko galėtų atsisakyti, skaldo vienas kitam galvas. Kaip tik krizės laikais ir atsiskleidžia visa kiniškosios antipolitikos paletė.

Dabar prieisime prie kitos mūsų cinikų kabineto figūros ir pamatysime, kaip viskas susipainioja, kai tik filosofai, tiksliau intelektualai, ima nebesilaikyti kiniškosios abstinencijos ir ieško gyvenimiško komforto, kartu norėdami sau pasilikti ir filosofų prestižą. Diogenas, įkūnijantis savo mokymą, dar yra archajiška figūra; „modernumas" prasideda su skilimais, nenuoseklumais ir ironijomis.

* Todėl feminizmas turi pirmykščio kinizmo, jis galbūt netgi yra aktualusis neokinizmo branduolys. Jis skatina, pavyzdžiui, moteris atrasti masturbaciją, kad galėtų išvengti būtinybės tuoktis.

2. Lukianas, pašaipūnas, arba: kritika pereina į kitą stovyklą

Labai klysta tie, kurie mano, kad yra antikų. Antika tik dabar prasideda.

Novalis

Tą žmogų iš Samosatos prie Eufrato, gimusį Sirijoje, užimantį garbingą vietą piktų liežuvių istorijoje, sutinkame – po pusės tūkstantmečio – iš esmės pasikeitusioje kultūrinėje aplinkoje. Trumpa biografija:

„Nepavykus bandymui tapti skulptoriumi, Lukianas (gimęs apie 120 m. po Kr.) tapo retoriumi; tai profesija, kuriai mūsų laikais vargu ar rastume paralelę ir kurią gana neblogai galima apibūdinti kaip „koncertuojantis kalbėtojas". Taigi jis, kaip Poseidonijas ir didis keliautojas bei klajūnas Paulius, traukė per šalį, per visą Viduržemio jūros regioną iki pat Galijos ir sakė žmonėms kalbas; nors graikiškai kalbėjo su akcentu, turėjo nemažą pasisekimą. Bet buvo pernelyg protingas, pernelyg neramus ir dvasiškai pretenzingas, kad tenkintųsi sėkme scenoje ir elegantiškojo pasaulio atstovų plojimais. Todėl apie keturiasdešimtuosius savo gyvenimo metus pradėjo rašyti satyrines įvairenybes, mūsų žodžiais tariant, ėmėsi moralizuojančios eseistikos. Ji ir pasiekė mūsų laikus. Vėliau Egipte tapo romėnų valdininku, taigi ėmėsi to, iš ko pats anksčiau nemažai šaipėsi, – pelningo ir sėslaus darbo. Paskutinė užfiksuota jo gyvenimo data yra imperatoriaus Marko Aurelijaus mirtis (180 m. po Kr. kovo 17). Manoma (nors tiksliai nežinoma), kad ir jis pats po to netrukus mirė" (Otto Seelio pabaigos žodis knygoje: *„Lukian, Gespräche der Götter und Meergötter, der Toten und der Hetären"*, Stuttgart, 1967, S. 241–242).

Reikia pasakyti, kad Lukiano laikais protokiniko pasėta sėkla buvo jau sudygusi ir stulbinamai suvešėjusi. Viduriniosios romėnų imperatorių epochos atstovas, imperatoriaus stoiko Marko Aurelijaus amžininkas,* yra svarbiausias ir piktavališkiausias liudytojas to, kad iš tariamo satyrinio kiniškosios civilizacijos polemikos žaidimo kilo vienas galingiausių Vakarų filosofijos impulsų. Iš tiesų po gero tūkstantmečio kinizmas Romos imperijos teritorijoje pagaliau rado labai tinkamą dirvą, klestintį susvetimėjimą, ir todėl

* Jau Helmutas Schmidtas rėmėsi jo etika.

plačiai paplito. „Šunys" pradėjo kaukti susimetę į dideles rujas, ir moralinis priešinimasis imperijos socialinėms bei žmogiškosioms sąlygoms virto galinga dvasine srove. Imperijos laikų kinizmas vadinamas antikos hipių ir autsaiderių judėjimu (Hochkeppelis). Imperijai virtus milžinišku biurokratiniu aparatu, kurio atskiras individas tiek iš vidaus, tiek iš išorės negalėjo nei suprasti, nei paveikti, ideologinė integracijos jėga ir jos gebėjimas žadinti pilietiškumą bei patriotizmą turėjo žlugti. Administracijos nutolimas nuo piliečių, nekenčiamas karinio ir valstybinio molocho plėšikavimas renkant mokesčius, piliečių nenoras atlikti karinę tarnybą – tai tikri ryškios visuomeninės krizės ženklai. Jau seniai romėnų santvarka nebebuvo ta *res publica,* kadaise laisva valia susikūrusi iš *societas* gyvenimo. Imperijos valstybinis aparatas slėgė piliečių pečius kaip švininis svetimkūnis. Natūralu, kad tokiais laikais filosofinės mokyklos, anksčiau dominusios tik vieną kitą, labai išplito ir padidėjo – tai įgijo simptominį mastą. Individo poreikis atsilaikyti prieš prievartos visuomenę tapo svarbiausia psichopolitine realybe. Kadangi niekas nebegalėjo turėti iliuzijos, kad šioje valstybėje gyvena „savo" gyvenimą, daugelis turėjo justi poreikį savo savitumą atgauti ten, kur valstybė neturėjo galios, – naujų gyvenimo filosofijų ir naujų religijų srityse. Todėl didžiulį pasisekimą įgijo filosofinės, daugiausia graikiškos, sektos, tarp kitų ir kinikai, be to, išpopuliarėjo Mažojoje Azijoje atsiradusios naujos religinės kultūros.

Ir krikščionybė iš pradžių buvo tik viena iš daugelio vėlyvojo romėniškojo periodo egzotizmo bei orientalizmo formų. Iš Rytų jau tada sklido ne tik šviesa, bet ir patraukli misterijų prieblanda. Iš graikų romėnai ne tik perėmė kultūrinį dekorą ir *humanitas* doktriną, bet ir pasisavino iš Atikos šaltinių kylančias kritines individualistines jėgas, kurios, žlungant graikų poliams, reiškėsi kaip „pelės, graužiančios moralinius pamatus". Tas individualistinis raugas dar kartą atpalaidavo energijas romėnų biurokratinės valstybės sąlygomis, kur buvo įsigalėjęs susvetimėjimas; dabar, tiesa, šios energijos reiškėsi tokiomis masinėmis formomis, kad individualistinis impulsas turėjo pasikeisti kokybiškai. Daug atskirybių davė naują masinę kokybę. Išprusę žmonės ėmė bodėtis klajūnų, pamokslautojų, moralistų, kultų ir bendrijų sektantiškumu, kuris šimtmečius buvo labai būdingas bendram

imperijos vaizdui.* Senasis humanistinis išsimokslinusių romėnų individualizmas paniekinamai žiūrėjo į naująjį, iš dalies asocialų individualistinį šurmulį. Į krikščionis tuomet buvo žiūrima taip pat suraukus nosį kaip ir į kinikus. Vienas iš vyresniųjų ironiškai švietėjiškų konservatyviųjų to meto balsų yra Lukiano – tokį mes jį girdime negailestingoje satyroje apie kiniškosios sektos vadovo Peregrino, vadinamo Protėjumi, savižudybę. Į šį tekstą ir pažvelkime. Tai yra pavyzdys naujojo ciniško tono, būdingo vėlesnių laikų intelektualams, kai kas nors išprovokuodavo jų panieką. Aktualūs palyginimai taip labai krinta į akis, kad apie tai daugiau neverta kalbėti. Verta dirstelėti į antikinį Lukiano kinikų veidrodį, kad atpažintume jame šviežią cinišką dabartį.

Apie ką kalbama? Lukianas satyroje nagrinėja sensacingą atsitikimą, atseit įvykusį gausios publikos akyse, per Olimpines žaidynes: minėtasis Peregrinas, vienos kinikų sektos vadovas, nusprendė viešai susideginti ant didelio laužo, kad parodytų aplinkiniams tragišką ir herojišką savižudybę, kad pakeltų savo sektos autoritetą ir, kaip pabrėžia Lukianas, patenkintų savo paties garbėtrošką. Šis planas, kurį pagrindinis veikėjas iš anksto paskelbė, siekdamas deramo rezonanso, iš tiesų buvo įvykdytas. Viešumo buvo siekiama visiškai sąmoningai ir tikimasi padaryti įspūdį miniai. Sekama, aišku, buvo Sokratu, kuris savo savižudybe davė didžiausią filosofinio tvirtumo pavyzdį; galimas daiktas, ir to meto indų brahmanais, apie kurių susideginimus Vakaruose buvo žinoma nuo Aleksandro žygio laikų. Lukianas sakosi buvęs to įvykio liudytojas. Vaizdavimo maniera tokia pašaipi, kad reiktų ją laikyti kritiniu liudytojo požiūriu, o ne dalykišku pasakojimu apie minėtus įvykius. Iš to pasakojimo beveik neabejojant galima priimti vien tai, kad Peregrino kinizmas su Diogeno kinizmu mažai ką turėjo bendra, išskyrus tą patį pavadinimą ir kelis išorinius asketiškus bruožus. Peregrinas ir Lukianas, atrodo, bus pasikeitę amplua, nes Diogenui tiek toks patetiškas gestas, tiek tokia herojiška savižudybė būtų neįsivaizduojama. Diogenas, pritardamas Lukianui, būtų ją pavadinęs beprotybe (tuo galime būti tikri), nes kinikui, kalbant

* Toks vaizdas susidarė maždaug nuo Nerono laikų. Cicerono laikais apie sektas, maždaug po šimto metų įsigalėjusias politinėje scenoje, dar beveik nieko nebuvo girdėti.

literatūrine kalba, tinka komiškas, o ne tragiškas amplua, satyra, o ne rimtas mitas. Tai rodo didelį kiniškosios filosofijos struktūrinį pokytį. Diogeno egzistencija įkvėpimo sėmėsi iš Atėnų komedijos. Jos šaknys buvo miesto juoko kultūra, o ją palaikė mentalitetas, kuriam būdinga sąmojis, pašaipa, aštrialiežuviškumas ir sveikas kvailumo niekinimas. Jo egzistencializmo pagrindas satyrinis. Kas kita vėlyvasis romėniškasis kinizmas. Jame kiniškasis impulsas aiškiai susiskaldęs – viena jo kryptis egzistencialistinė, kita – satyrinė intelektualinė. Juokas tampa literatūros funkcija, tuo tarpu gyvenimas lieka perdėm rimtu dalyku.* Kinikai sektantai, tiesa, labai uoliai laikėsi nereiklaus gyvenimo programos, pasiruošimo viskam ir nepriklausomybės priesako, tačiau dažnai pernelyg rimtai žiūrėjo į savo, kaip moralistų, vaidmenį. Juoko motyvas, leidęs įsitvirtinti gyvenime Atėnų kinizmui, vėlyvaisiais Romos laikais numirė. Sektoje būrėsi greičiau labilūs ir priešiškumo kupini žmonės, kaulytojai ir moralistai, autsaideriai ir narcizai, negu besikvatojantys individualistai.

Geriausi tarp jų turbūt buvo savitos asketiškos pakraipos moralistai arba švelnūs gyvenimo menininkai, kaip moralumo psichoterapeutai keliavę per šalį ir mielai priimami smalsių žmonių; savimi pasitikintiems konservatyviems žmonėms turbūt atrodė įtartini, o gal net buvo nekenčiami.

Ir štai tų žmonių atžvilgiu Lukianas užėmė satyriko ir humoristo poziciją, kuri anksčiau priklausė jiems. Tačiau jis iš pasipūtėliško žinojimo atstovų šaiposi ne kaip neišprusęs išminčius kinikas: jo satyra yra intelektualus nevalyvų elgetaujančių moralistų ir viauksėtojų puolimas, taigi tam tikra hegemonistinė satyra prieš intelektualius savo meto prietrankas. Galimas daiktas, jog ši filosofinė moralinė konfrontacija buvo susijusi su grupiniais judėjimo interesais, ir tie interesai buvo svarbesni negu „teorija",** yra ženklų, kad Lukianas kinikus taip smarkiai puolė ir dėl to, kad jie norėjo to paties, kaip ir jis. Jie kreipėsi į panašią publiką ir arė tą patį lauką, nors ir kitomis, radikalesnėmis priemonėmis. Ir jie buvo klajūnai, pakelių retoriai,

* Išaiškinti vėlyvajai antikai būdingą gyvenimo baimę (tai, be kita ko, krikščionybės premisa) tebėra psichoistorijos uždavinys.

** Šių laikų analogas yra konkuruojančios giluminės psichologijos sektos (Freudo, Jungo, Reicho, Adlerio, Janovo, Lacano ir kt. šalininkai).

priklausomi nuo viešo dėmesio, savotiški dvasios elgetos. Gali būti, kad Lukianas jų elgesyje nekentė savęs, matydamas panašumus. Jei kinikus laikysime savo epochos niekintojais, tai Lukianas yra niekintojų niekintojas, moralistų moralistas. Savo konkurentuose jis įžvelgė (net ir čia itin kvalifikuotai) polinkį į pasipūtėlišką, naivų visažinio žmogaus svajingumą, kuris, galimas daiktas, buvo susijęs su ambicijomis ir mazochistiniais kankiniškais bruožais. Tai sudaro Lukiano satyros psichologinį foną. Ką mirti pasiruošęs kinikas Peregrinas pateikia kaip herojiško mirties niekinimo ir išminties pavyzdį, Lukianui tėra tik juokingos garbėtroškos apraiška. Jeigu Peregrinas pretenduoja į tai, kad jo šalininkai ir pasaulis imtų jį dievinti, tai savaime suprantama, kad Lukianas privalo šį ketinimą demaskuoti kaip tuščiagarbystę. Tačiau nereikia pamiršti, kad žmonės, spręsdami apie kitus, taiko jiems savo pačių santykių sistemą, taigi, vertindami kitus, galų gale kalba „apie save". Kad garbės troškimas buvo ta santykių sistema, kuri didžiąja dalimi nulėmė Lukiano veiksmus, po viso to, ką apie ją girdėjome, beveik nelieka abejonių. Tačiau abejotina, ar pagal šią santykių sistemą geriausiai galima suprasti kinikų judėjimą. Taigi dabar pasekime Lukiano satyros veiksmą.

Satyros aukai nepaliekama nė vieno sveiko plauko. Pradžioje Lukianas duoda žodį Peregrino gyrėjui, kurį giriamasis mokytojas (satyros personažas) apibūdina kaip pagyrūną, plepį, apsišaukėlį doruolį, turgaus rėksnį ir sentimentalų juokdarį, net suprakaitavusį bepasakojantį nebūtus dalykus ir verkiantį netikromis ašaromis. Tuo tarpu kitas kalbėtojas, pateikiantis Peregrino gyvenimo istoriją, su žemėm sumaišo susideginti ketinantį žmogų. Nėra abejonių, kad Lukianas į jo lūpas įdeda savo versiją, pasak kurios, mokytojas yra nusikaltėlis, šarlatanas ir pamišęs dėl garbės. Peregrino gyvenimas atrodo kaip nusikaltėlio biografija, kurios etapai kupini gėdingų dalykų: šeimyninė neištikimybė, po kurios, sugavus nusikaltimo vietoje, jam į užpakalį buvo įkištas ridikas, pederastija, papirkinėjimai ir visų tų niekšybių viršūnė – tėvo nužudymas. Po to jis, priverstas bėgti iš gimtojo miesto Parijo, jau buvo pasiruošęs keliaujančio avantiūristo karjerai. Peregrinas netrukus įstojo į krikščionių (!) bendruomenę, kur greit pasižymėjo retoriniais triukais. To „nukryžiuotojo sofisto" šalininkai esą naivūs žmonės, ku-

riuos gudruolis gali visaip apsukti aplink pirštą. Nuo krikščionių, arba, Lukiano žodžiais tariant, „kristuanų", jis persimetė prie kinikų, užsiaugino ilgą filosofo barzdą, užsidėjo keliaujančio pamokslautojo kuprinę ant pečių, pasiėmė apsiaustą, lazdą ir beklajodamas pasiekė Egiptą, kur atkreipė į save dėmesį viešu plakimusi ir tuo, kad nusiskuto pusę galvos – tai buvusi „visiškai nauja ir nuostabos verta dorybės apraiška". Atsidūręs Italijoje ėmė sakyti prieš imperatorių nukreiptas kalbas ir todėl susilaukė vieno nepagrįstai persekiojamo žmogaus pripažinimo. Nebesižinodamas ką darąs, iš tuštybės galop sugalvojo didžiai pompastiškai nusižudyti per Olimpines žaidynes.

Po tokio pagrindinio veikėjo pristatymo Lukianas pereina prie susideginimo akto kritikos; jis recenzuoja jį nelyginant teatro kritikas prastą spektaklį.

„Mano nuomone, geriau tiktų laukti mirties ramiai, o ne kaip kokiam bėgliui vergui bėgti iš gyvenimo. Bet jeigu jis jau taip tvirtai pasiryžo mirti, tai kodėl reikėjo susideginti ir taip prašmatniai kaip kokioje tragedijoje? Kodėl pasirinktas būtent toks mirties būdas, kai yra tūkstantis kitų?" (Orig. iš: Lukian, *Werke in drei Bänden*, Berlin und Weimar, 1974, Zweiter Band, S. 37–38.)

Iš tiesų tai jam taip ir reikia, tokia mirtis yra pelnyta bausmė, kurią jis pats sau įvykdo, tiktai laikas esąs blogai parinktas, nes Peregrinui jau seniai reikėję nusižudyti. Be to, besišaipantis Lukiano kritikas turi ką prikišti ir pačiam spektakliui – jis teigia, kad geriau būtų tikęs ne toks patogus mirties būdas; mat susideginant reikia tik sykį liepsnose išsižioti ir kaipmat gauni galą. Dar kalbėtojas norėtų paraginti visus Peregrino šalininkus kiek galima greičiau paskui savo mokytoją pulti į ugnį, kad pagaliau ateitų galas tai kinikų velniavai.

Šie pasažai aiškiai rodo, kas tuo norėta pasakyti: kritika pereina į kitą stovyklą. Cinizmą mes anksčiau esame apibūdinę kaip įžūlumą, perėjusį į kitą pusę. Lukianas čia kalba kaip ciniškas ideologas, kuris galingiems ir išsimokslinusiems žmonėms valdžios kritikus parodo kaip garbės ištroškusius pamišėlius. Jo kriticizmas virto oportunizmu – jis tikisi galingųjų ironijos, nukreiptos prieš jo egzistencialistinius kritikus. Tiktai todėl Lukiano kalbėtojui gali kilti mintis, kad niekinantys mirtį kinikai esą pa-

vojingi valstybei, nes visiškai atpalaiduoją rankas nusikaltėliams, kuriems gresia mirties bausmė, nes mirtis jau neatrodo pakankamai bauginanti.

Nelinksmas juokas, kai moralistų sekta raginama šokti į dūmus arba į ugnį ir kartu nusižudyti; dar dešimt ar šimtas tūkstančių religinių „disidentų" tegu gauna galą Romos imperijos arenose ir ant laužų.

Stebina ciniška drąsa, su kuria Lukianas komentuoja susideginimo aktą. Po to, kai Peregrinas pačiam sau pasakė savotišką laidotuvių kalbą ir „garbėtroškiškai" vis atidėliojo susideginimo akimirką, pagaliau atėjo metas, kai du mokiniai uždegė laužą ir mokytojas šoko į jį, kreipęsis į tėvo ir motinos sielas. Tai vėl sukelia Lukiano juoką, nes jis prisimena tėvo nužudymą. Aplinkinius jis ragina palikti tą niūrią vietą.

„...išties nemalonu žiūrėti į keptą seną žmogelį ir kvėpuoti slogia taukų smarve". (Orig. iš: *„Lucian und die Kyniker"*, 1879.)

Žinoma, Lukiano paveikslo negalime susidaryti vien pagal šią sceną: galbūt mes sutikome jį pačią netinkamiausią akimirką, kietai susikibusį su priešininku, į kurį jis nukreipė visą savo panieką.* Ta scena mums svarbi dėl to, kad čia matome, kaip kiniškasis impulsas iš plebėjiškos, humoristinės kultūros kritikos pereina į ciniškąją hegemonistinę satyrą. Lukiano juokas truputį per šaižus, kad būtų linksmas, jis rodo daugiau pyktį negu nepriklausomybę. Čia matyti kandumas žmogaus, kuris abejoja pats savimi. Puldami Romos valstybę, helėnų civilizaciją ir ambicingų, patogiai gyvenančių piliečių psichologiją, kinikai klibino socialinius, taigi ir išmoningojo ironiko egzistencijos, pamatus.

* Ir Chr. M. Wielandas, geriausias Vokietijos XVIII amžiaus kinizmo žinovas ir Lukiano vertėjas, matyt, juto, kad Lukiano panieka Peregrinui ne visai pelnyta. Romane „Slapta Peregrino Protėjaus istorija" (*Die geheime Geschichte des Peregrinus Proteus*, 1788–1789) jis pateikia truputį malonesnį filosofo portretą.

3. Mefistofelis, arba: dvasia, kuri visuomet neigia, ir valia žinoti

DIEVAS:
Su tavimi aš bendrą kalbą rasiu.
Juk iš visų neigimo dvasių
Tu ligi šiol mieliausias man buvai.

....

Esi šmaikštus, guvus ir sumanus tu.

....

MEFISTOFELIS:
Galva, sėdynė, rankos, kojos
Juk tau priklauso, po šimtais!
J. W. Goethe, „Faustas", I d.*

Nuo Lukiano, ciniško satyriko, išjuokusio kinikų sektą, laikų praėjo pusantro tūkstantmečio. Keičiantis pasauliui – žlugo Vakarų Romos imperija, Vakarai tapo krikščioniški, atėjo ir praėjo feodalizmas, riterių laikai, reformacija, Renesansas, absoliutizmas, suklestėjo buržuazija, – toliau vyko kiniškojo impulso lūžiai ir maskavimai. Goethe's šaunusis teatro velnias pasitinka mus Šviečiamojo amžiaus zenite, tame XVIII amžiaus dešimtmetyje, kai aktyviausiai reiškėsi buržuazijos kultūrinis „Audros ir veržimosi" sąjūdis. Mefistofelis gyvena per pačias sekuliarizacijos, kai pradedama likviduoti krikščionybės tūkstantmečio palikimą, audras. Galbūt geriau negu bet kas kita XVIII amžiaus kultūrinės revoliucijos pobūdį charakterizuoja tai, kad didžiausias tos epochos poetas ją įkūnija velnio figūroje, ji, kaip šėtonas, mėgaujasi laisve sakyti viską taip, „kaip yra". Velnias yra pirmasis pokrikščioniškasis realistas; jo kalbos laisvumas vyresniems amžininkams dar turi atrodyti infernališkas. Ten, kur velnias praveria burną, kad pasakytų, kaip pasaulyje iš tiesų yra, senoji krikščioniška metafizika, teologija, feodalinė moralė šluote nušluojamos. O jeigu jam dar nuėmus ragus ir kanopas, tai iš Mefistofelio liks tiktai buržuazinis filosofas – realistas, antimetafizikas, empirikas, pozityvistas. Neatsitiktinai Faustas, XVI–XIX amžiaus modernaus ty-

* Gėtė, *Faustas*. Vertė A. Churginas. Vilnius, 1978, p. 16 ir p. 65.

rėjo simbolis, sudarė sutartį su tokiu velniu. Tik iš velnio galima išmokti to, „kaip yra". Tiktai jam rūpi, kad mes nusiimtume religijos akinius ir imtume žiūrėti savo akimis. Tada mintis apie Dievą tėvą, Sūnų ir kompaniją tarsi savaime pasidaro nebereikalinga.

Mefistofelis yra florescuojantis padaras, visiškai pasinėręs į savo metamorfozes. Jis išeina iš šuns. Savo pirmajam pasirodymui velnias pasirenka filosofų kinikų sektos simbolį. Prisiminkime: Faustas, atsidūręs pačiame savo „teorinės nevilties" dugne, nusprendžia nusižudyti. Velykų nakties chorai jam sutrukdo, kai jis jau prideda nuodų buteliuką prie lūpų. Jis grįžta į gyvenimą. Per velykinį pasivaikščiojimą medituoja apie savo sielos dvilypumą; čia jo mintis galime laikyti rimta buržuazinio mokslininko savirefleksija: jame grumiasi realizmas *ir* noras be galo gėrėtis, gyvenimo geismas mirties ilgesys, „valia mirti" *ir* „valia valdyti", supratimas, kas galima, *ir* negalimo (dar) siekimas. Prieblandoje Faustas pamato „juodą šunį, trasiojantį po arimą" ir dideliais ratais sukantį aplink vaikštinėtojus. Faustui pasirodo, lyg paskui jį driektųsi žiežirbų šleifas. Tačiau Vagneris visų tų magiškų dalykų nemato. Galop juodasis pudelis, vizgindamas uodegą, atsigula priešais mokslininką ant pilvo, kaip puikiai dresuotas ir pažiūrėti romus šuo. O studijų kabinete įvyksta tikroji šėtono metamorfozė, kai mąstytojas imasi versti Evangeliją pagal Joną į vokiečių kalbą. Kai tik Faustas randa tinkamą graikiškos sąvokos *logos* atitikmenį (veiksmas), šuo ima staugti. Jo pavidalas ima kurioziškai keistis: „Ir mano pudelis eina vis didyn ir plečias". Pagaliau pasirodo, kad „kaily šuns gauruoto" glūdėjo „keliaujantis studentas", kuris vis labiau ir labiau rodo velnio kanopas. Scenų seka plastiškai perteikia pono ir tarno dialektiką; velnias iš pradžių tenkinasi šuns vaidmeniu, paskui tampa tarnu, kad galų gale visiškai, kaip jis sako, užvaldytų mokslininko sielą.

Virtimas iš šuns į pabaisą, iš pabaisos į keliaujantį studentą yra tik pradžia ilgos metamorfozių grandinės; Mefistofelis tikras kaukių keitimo meistras, lygintinas su avantiūristais ir šnipais*, nes pikto ženklas pokrikščioniškoje eroje yra jo dangstymasis tada madingomis ir visuomenės pripažintomis romumo kaukėmis. Vidur-

* Plg. skyriaus „Istorinis aspektas" 12 poskyrį „Apie vokiečių avantiūristų respubliką" ir skyriaus „Loginis aspektas" poskyrį „Karo mokslas ir šnipinėjimas".

amžiškos „nelabojo" personifikacijos, tikro velnio pavidalo, Goethe's ironiškoje dramoje, galima sakyti, nėra. Mat Goethe's teatro velnias modernizuotas, paverstas vėtytu ir mėtytu dideliu ponu – šį įvaizdį plėtoja ir Thomas Mannas („Daktaras Faustas"). Velnias tampa imanentine figūra ir net pelno simpatijų savo paslaugumu. Netgi raganos Goethe's dramoje ne iš karto supranta, kas tas junkeris iš tiesų yra. Kartais jis pasirodo kaip elegantiškas rūmų didžiūnas su pusšvarkiu ir plunksna, paskui, scenoje su studentais, persirengia dideliu mokslininku, kad galėtų parodijuoti mokslingumą ciniška satyra – tai aštriausia Linksmojo mokslo improvizacija prieš Nietzsche, – pagaliau pasirodo kaip elegantiškas ponas ir magas, gebantis sąmojingai atsikirsti sąvadautojoms, ir kaip fechtavimo mokytojas, mokantis Faustą fechtuotis, kad tas galėtų pasiųsti į kitą pasaulį pradedantį įkyrėti mylimosios brolį. Būtini naujojo, „imanentinio" velnio atributai yra įžūlumas ir šaltas sarkazmas, be to, kosmopolitizmas, miklus liežuvis, išsimokslinimas ir teisinė nuovoka. (Sutartys privalo būti raštiškos.)

Toks nelabojo sumoderninimas nėra vien poeto užgaida. Nors jis ir pateikiamas poetine ironiška forma, jo loginė bazė solidi. Naujojoje sąmonės formų struktūroje menas tikrai nėra „vien" gražių ir linksmų dalykų arena, o vienas iš svarbiausių būdų mokslui priartėti prie to, ką tradicija vadina tiesa – tiesa, kuri yra atitinkamas požiūris į visumą, pasaulio esmės suvokimas. „Didysis menas" visada buvo pandemoniškas, stengęsis vaizduoti „pasaulio teatrą".* Tai ir rodo tokių kūrinių kaip „Faustas" rangą. Aiškinant blogį pasaulyje tradicinė metafizika bejėgė, nes krikščioniškasis metafizikos fonas su savo išganinguoju optimizmu išblėso; dėl to atsiradusį plyšį užima kaip tik menas. Istoriškai žiūrint, būtent Mefistofelis (jį laikau viena centrinių naujųjų laikų estetikos figūrų) yra *raidos* idėjos kūdikis. Ši idėja XVIII amžiuje leido naujai suformuluoti senus tradicijų ir reiškinių laikinumo klausimus ir su nauja logika į juos atsakyti. Aišku tiek, kad nuo to laiko pasaulio blogis – mirtis, griovimai ir kitokios neigiamybės – jau nebebus aiš-

* Dar kartą prisiminkime tezes apie meną, kaip buržuazinio neokinizmo išraiškos formą, pateiktas penktajame įžanginiame svarstyme. Menai puikiai mokėjo apdoroti neigiamybes. „Realizmo" sąvoka susijusi su šia meno savybe.

kinamas vien kaip baudžiantis ar išbandantis Dievo kišimasis į pasaulio istoriją, kaip tai buvo daroma krikščioniškaisiais amžiais. Pasaulio suvokimo sudaiktinimas, natūralizavimas ir suobjektyvinimas padarė pernelyg didelę pažangą, kad ir toliau būtų tenkinamasi teologiniais atsakymais. Brandesniam protui jie tapo ne vien logiškai nepagrįsti, bet ir (o tai dar svarbiau) egzistencialiai neįtikinami. Dievą, velnią ir visą kitą teologinę nomenklatūrą, kas be ko, dar galima laikyti simboliais. Goethe's dramoje „Faustas" kaip tik tai ir daroma. Kūrinyje „poetiškai laisvai" manipuliuojama teologinėmis figūromis. Ironija iškelia dienos švieson nuvalkiotą įtikinamumo sistemą ir su senais charakteriais sukuria naują logiką, naują prasmės sistemą. Apskritai čia vadovaujamasi ta pačia logika, kuria paremta ir Hegelio pasaulio bei istorijos idėja – evoliucijos logika, pozityvios dialektikos logika, žadančia konstruktyvią destrukciją. Toks mąstymo modelis garantuoja naują metafizinės spekuliacijos erą. Ji remiasi galinga šiuolaikine mintimi, kad pasaulis juda ir kad tas judėjimas vyksta pirmyn ir aukštyn.* Iš tokios perspektyvos pasaulio kančios atrodo tarsi kaina už raidą, kuri neišvengiamai veda nuo niūrios pradžios į šviesius laikus. Švietimas yra ne vien šviesos teorija, bet daugiau judėjimas į šviesą – optika, dinamika, organologija, evoliucijos teorija. Goethe's velnias jau vadovaujasi šiomis naujomis pažiūromis, kurios, kaip matysime, sudaro visų šiuolaikinių, bent jau cinizmo gundytų, didžiųjų teorijų pagrindą. Evoliucionizme glūdi loginės šaknys visų teoretizuojančių cinizmų, plačiai ir savininkiškai besižvalgančių į tikrovę. Moksluose įsitvirtinusi evoliucijos teorija perėmė metafizikos palikimą. Tik ji turi pakankamai galios, kad plačiu žvilgsniu aprėptų blogį, nykimą, mirtį, skausmą, visą sumą neigiamybių, su kuriomis susiduria gyvieji padarai. Kas sako „raida" ir pripažįsta raidos tikslus, randa perspektyvą, iš kurios galima *pateisinti* tai, kas padeda raidai. Todėl „evoliucija" (pažanga) yra dabartinės teodicėjos šūkis; juo remiantis galima visiškai sulogintį negatyvumą. Evoliucionisto požiūryje į tai, kas turi kentėti ir žūs-

* Nuo Marxo laikų žinome, kad *movens*, kuris naujuosius laikus stumia į tariamai progresyvų istoriškumą, pagrįstas kapitalo ir mokslo sąjunga. Kartu esame priversti labiau skirti plėtotę nuo pažangos.

ta, jau neišvengiamai reiškiasi naujasis intelektualus cinizmas; mirusieji, jo požiūriu, yra ateities trąšos. Kitų mirtis atrodo tiek ontologinė, tiek loginė „mano reikalo" sėkmės premisa. Goethe savo velnio lūpomis nuostabiai suformuluoja metafizika persunktą naujosios dialektikos pasitikėjimą gyvenimu.

FAUSTAS: Tai kas gi tu?
MEFISTOFELIS: Dalelė tos jėgos,
Kuri visiems be atvangos
Darydama tik gera, blogo linki.
FAUSTAS: Tu paprasčiau kalbėti pamėgink.
MEFISTOFELIS: Aš viską neigiu – neigiu atvirai,
Kokie menki tie žemės padarai,
Jog netgi gaila, kad jie yra gimę
Ir niekaip neprasmenga į kiaurymę!
Žodžiu, tai, ką vadinat pragaišties pradu,*
Kas su blogiu taip ar kitaip susiję,
Kaip tik sudaro mano viešpatiją.**

O kalbant apie kiniškojo impulso istoriją, tai Mefistofelis joje užima dviprasmišką poziciją: tiek dėl to, kad yra susijęs su savo didžiuoju ponu, tiek dėl polinkio į didžiąsias teorijas jis yra cinikas; o savo plebėjiškąja, realistine ir jusline puse jis orientuojasi į kinizmą. Prie šio elegantiško ir vulgaraus evoliuciją patyrusio velnio, kuris gali mėgdžioti ir Oilenšpygelį, paradoksų priskirtina tai, kad jis daktaro Fausto atžvilgiu yra švietėjas. Mokslininkas turi nemaža bruožų, kuriuos šiandien tiesiai vadintume antišvietėjiškais – ezoterinį polinkį bendrauti su dvasiomis iš anapus, magiškų polinkių ir abejonių keliantį norą peržengti ribas ir perkrauti žmogaus protą. Kam neužteks suvokimo, kad žmogaus žinojimas menkas, ir kas nepasitenkins empirizmu, tas iš tiesų galų gale pasakys: „Deja, nors knygų daug skaičiau, kvailys jaučiuos, kaip ir anksčiau". Didžiosios valios žinoti gale visuomet būtinai laukia „teorinė neviltis"; mąstytojo širdis neišlaiko, kai jis suvo-

* „...*vadinat* pragaišties pradu": velnias yra ne tik evoliucionistas, bet ir nominalistas. Blogis save supranta kaip „jėgą", energijos fenomeną, kaip gamtos poliariškumo vieną polių. Konradas Lorenzas, vis dar gvildenantis evoliucijos temą, šiandien į agresijos fenomeną nuosekliai žiūri iš tokio taško: „vadinamasis blogis".

** Gėtė, *Faustas*. Vertė A. Churginas. Vilnius, 1978, p. 50.

kia, kad mes negalime žinoti to, ką „apskritai" turėtume žinoti. Faustas iš esmės yra desperatiškas Kanto šalininkas, pro magiškas užpakalines dureles bandantis pasprukti iš savivaržos gniaužtų. Noras peržengti ribas stipresnis už suvokimą, kad mūsų pažinimas ribotas. Fausto asmenyje jau žymu tai, ką vėliau pabrėš Nietzsche ir pragmatizmas – valią žinoti įkvepia valia valdyti. Valia valdyti negali pasitenkinti tuo, kas jau žinoma, – ji nežino saiko, nes po kiekvieno atradimo iškyla daug naujų mįslių: žinojimas jau aprioriškai siekia daugiau žinoti. Kadangi kaip tik reikia to, ko dar nežinai, o ką žinai, gali be to apsieiti. Noras žinoti kyla iš noro valdyti, veržimosi į klestėjimą, būtį, seksualumą, džiaugsmą, savo malonumus ir siekimo užmiršti, kad mirtis neišvengiama. Tai, kas pretenduoja į teorinį švietimą ir tyrimą, niekada negali pasiekti savo menamų tikslų, nes jie nepriklauso teorinei sferai.

Tai suvokusiam mokslinis impulsas pereina į estetinį. Menas yra tikrasis Linksmasis mokslas: jis, kaip paskutinis nepriklausomos ir realistinės sąmonės garantas, stovi tarp religijos ir mokslo, bet neprivalo, kaip anie, apeliuoti į tikėjimą – jis pasilieka sau patirtį ir natūralias juslių pagavas, tačiau, kita vertus, jam nereikia taip griežtai kaip aniems dviem trumpinti to, kas empiriška. Velnias, Goethe's kūrinyje atstovaujantis morališkai nevaržomos patirties principui, vilioja nevilties apimtą švietėją Faustą į platų gyvenimą: „Žvaliau! Pasaulin aš kviečiu tave, gana tau alint smegenis urve". Kas buvo vadinama meno amoralumu – viską matyti ir galėti viską sakyti, – iš tiesų yra tiktai kita šio naujojo, totalinio empirizmo pusė. Kas patyrė neviltį dėl to, kad valia žinoti yra ribota, tas gali pasinerti į sąmoningo gyvenimo nuotykį. Patirtis niekada nevirs teorija, nors taip mano nuoseklūs racionalistai.

Patirti, kas yra gyvenimas! Patyrimo principas galop sutrauko bet kokius moralinius varžtus, net mokslinės metodikos. Kas yra gyvenimas, tyrėjas patiria ne laikydamasis teorinių pozicijų, o vien tiktai pasinėręs į patį gyvenimą.* Mefistofelis tarnauja tam, kuris nori peržengti teorijos ribas, kaip *Magister Ludi:* jis įveda jį į kiniškojo ir ciniškojo empirizmo procesą, nes tiktai ten galima pasisem-

* Ne akcionizmas, greičiau „kontempliatyvi praktika", veiksmas tam, kad suvoktum.

ti gyvenimo patirties. Ar tai bus morališkai gera ar bloga, – jau nebesvarbu. Mokslininkas, nuo savęs slepiantis savo valią valdyti ir patirtį suvokiantis tiktai kaip žinojimą apie „daiktus", niekada nepasieks tikslo, nes jis prieinamas tik tam, kuris patirtį kaupia vien kelionės pas daiktus forma: empirikui amoralistui gyvenimas ne daiktas, o mediumas, kelionė, praktinis esė, sąmoningos būties projektas. *

Empirikas kinikas, jei jis sąmoningai vertina savo likimo peripetijas, būtinai susiduria su tuo, kas paprastai vadinama blogiu. Tačiau jis patiria „vadinamojo blogio" neišvengiamybę; jis atsiduria įvykių centre ir kartu virš jų. Blogį jis mato kaip tai, kas iš esmės kitaip nė negalėtų būti. Prototipai to „blogio", kuris yra stipresnis už moralę, tik reikalaujančią, kaip *neturi būti*, yra laisvas seksualumas, agresija ir nesąmoningumas (kiek jis kaltas dėl lemtingų konfliktų; žr. pavyzdinę nesąmoningo elgesio tragediją „Karalius Oidipas").

Didžiausia iš visų moralinių begėdysčių ir kartu neišvengiamiausia – išgyventi. Po ilgesnės ar trumpesnės priežasčių grandinės kiekviena gyva būtybė yra išlikusi gyva, o jos veikla ir neveikla yra turėjusi įtakos kitų pražūčiai. Kur tokios priežasčių grandinės trumpos ir tiesioginės, kalbama apie kaltę; kur jos labiau priklauso nuo kitų – apie kaltumą be kaltės arba tragizmą; kur jos labai smarkiai priklauso nuo kitų, yra netiesioginės ir bendros – apie sąžinės graužimą, nepatogumą, tragišką savijautą.**

Faustas irgi neišvengia tokios patirties. Mat jis ne vien suvedžioja savo mylimąją Gretchen, bet ir išlieka gyvas. Nuo jo pastojusi, iš nevilties ji nužudo jųdviejų meilės vaisių. Jai gėris virto blogiu, seksualinis atsidavimas – vieša gėda. Ji patiria visas iš moralinio mechanizmo kylančias likimo priežastingumo pasekmes: neviltį, pasimetimą, žmogžudystę (nužudo vaiką), nužudoma pati. Šią tra-

* Nietzsche, kuris iš pradžių save vadino filosofijos ir estetikos „ciniku", irgi vartojo formulę „pavojingai gyventi". Ji yra kiniškojo empirizmo, į kurį orientuojasi Faustas, moto.

** Adorno „Minima Moralia", žymiausiame vokiečių filosofijos moralės kritikos veikale po Antrojo pasaulinio karo, labai griežtomis frazėmis tiesiai kalbama apie gėdą išlikti gyvam; būtų trumparegiška tai suprasti vien kaip žydų patirties tuo laikotarpiu (1943 ir vėlesniais metais) refleksą. Apie išgyvenimo moralę plg. taip pat Elias Canetti, *Masse und Macht*, München, 1976.

Gustavas Gründgensas vaidina Mefistofelį Goethe's „Fauste".



gediją galima laikyti aistringa poetine kalba, skelbiančia, kad reikia praplėsti moralumo sampratą: menas *yra* naivios, mechaniškos, reaktyvios sąmonės kritika. Kai žmonės naivūs, jausmų, moralės, identifikacijų ir aistrų pasekmės visuomet turi būti tragiškos; tik su naiviais ir nesuvokiančiais individais mechaninis moralinis priežastingumas daro, ką nori. Priešingai negu Gretchen, kuri žūva, susidūrusi su „tragiškais" mechanizmais, Faustas šalia savęs turi mokytoją, kuris apsaugo nuo galimų aklos, naivios nevilties pasekmių:

„Berods velnių esi priėdęs tu,
Laikytis privalėtum kaip drąsuolis.
Pasauly niekas nėr man taip šlykštu,
Kaip velnias, panikon įpuolęs!"*

Veltui Faustas keikia jį skaudinantį mokytoją, kurį mielai vėl paverstų kinišku šuniu arba net gyvate, – visi keliai į naivumą jam užkirsti; jis savo ruožtu jau įgijo mefistofelišką sąmonę, kuriai reikia štai ko: ką žmogus apie save gali sužinoti, tą jis privalo žinoti; tai pralaužia nesąmoningumo ratą. Didžiojo meno estetinis amo-

* Getė, *Faustas*. Vertė A. Churginas. Vilnius, 1978, p. 134.

ralizmas reiškia sąmonėjimo mokyklą: moralė veikia naivią sąmonę kaip nesąmoningumo dalis; nesąmoninga, mechaniška, nelaisva mūsų elgesyje yra tikrasis blogis.

Mefistas, tarkime, panašus į švietėją kiniką, taigi skleidžia žinojimą, kurį gali perimti tik tas, kuris drįsta pažvelgti į daiktus moralės migla neaptrauktu žvilgsniu.* Niekur tai nėra taip ryšku kaip seksualiniuose reikaluose, kur iš tiesų pirma reikia atsisakyti moralės varžtų, kad kaip Faustas, laisvas ir nesuvaržytas, patirtum, kas yra gyvenimas. Mefistofelis yra pirmasis mūsų literatūros seksualinis pozityvistas; jo požiūris jau seksualinio kiniko. Jis sako, kad vaikas yra vaikas, o žaidimas – žaidimas. Jam ne paslaptis, kaip „prisukti" tokį vyrą kaip Faustas: reikia tik sukelti jam nuogos moters viziją, šiuolaikiškiau kalbant, erotinę iliuziją, „imago", geidžiamą vaizdinį, seksualinę schemą. Jauninantis gėrimas pažadina geismą, kuris kiekvieną moterį padaro trokštamą kaip Eleną. Kas įsimyli, teigia Goethe's ironija, iš esmės tampa cheminės reakcijos auka; modernesni cinikai arba pokštininkai tikina, kad meilė – tai nieko kita, tik hormonų sutrikimas.** Ciniškumas glūdi žodžiuose „nieko kita", kurie literatūriniu požiūriu yra susiję su satyra, egzistenciniu – su nihilizmu, epistemologiniu – su redukcionizmu, metafiziniu – su materializmu (vulgariuoju). Linksmuolis materialistas Mefistofelis skelbia animalinę meilės būtinybę. Mat reikia jos ar ne, ji vis tiek yra. Ko tuo metu pripaisto įsimylėję kvailiai, negalima priimti už gryną pinigą, nes jie, kaip tikri velniai, visada galvoja tik apie viena, be ko neapsieina nė tyros širdys.

Beveik taip pat nepagarbiai kritiškasis velnias žiūri į mokslus. Jam netinka visas tas negyvas, logiškai nelankstus, smulkmeniškas mokslininkų knaisiojimasis. Jo programa empirizmas, bet kiniškas, vitalinis: stačia galva į gyvenimo srautą, pačiam viską patirti. Jo kalba teikia drąsos rizikuoti, o kadangi jis labai griežtai skiria pilką teoriją nuo žalio gyvenimo medžio, tai negali tenkintis jokia akademinio dėstymo forma. Profesoriai yra savo pačių

* Skyriuje „Loginis aspektas" aprašoma optika, kreipianti į šviečiamųjų mokslų „juodąjį empirizmą".
** „Hormonų bugi-vugi" (Arthuras Milleris).

teorinių sistemų kvailiai, šiuolaikiškai kalbant, savo „diskursų" priedai. Visuose fakultetuose pilna tuščiagarbių plepių, kurie paprasčiausius dalykus supainioja taip, kad jų nebegalima pažinti – taip elgiasi tiek juristai, tiek filosofai, kas be ko, teologai, o juo labiau medikai.

Kaip ciniškas ginekologas Mefistas pasako seną nešvankią išmintį, kad visas moterų ligas vienu būdu galima pagydyti. „Jų begaliniai sopuliai ir alpuliai juk žinomi! Todėl į vieną tašką muškit atkakliai!" Mūsų velniui teoretikui, žinoma, labiau galima pritarti, kai jis imasi semantinio cinizmo (dabartiniais terminais tariant, kalbos kritikos) fakultetų pseudologijų ir pretenzingų terminologijų atžvilgiu; jis mato, kad neišmanymas mėgsta dangstytis žodžiais ir kad pasipūtimas ilgam gali nulemti profesinės kalbos pobūdį. Velnias pasako tai, ką jaučia studentai: universitetas reikalingas „daktarų kvailybei" (Flaubert'as), kuri čia, nebijodama demaskavimo, patenkinta savimi dauginasi. Tai, ką šis velnias pasako *Collegium logicum* (scena su mokiniais) apie filosofų ir teologų kalbą, yra poetinio nominalizmo apmatai, galintys atlaikyti bet kokią, kad ir pačią griežčiausią, kritiką.

Reikia padaryti išvadą, kad Goethe's Mefistofelis, nepaisant visų simbolinių prisipažinimų, iš esmės jau nebe krikščioniškasis velnias, o pokrikščioniška figūra su prieškrikščioniškais bruožais. Modernieji jo komponentai siejasi su reaktualizuota antika: dialektinis evoliucionizmas (pozityvi destrukcija, geras blogis) su filosofine pažiūra į gamtą, kuri panašesnė į Talio iš Mileto ar Heraklito pažiūras negu į Kanto ar Newtono.

4. Didysis inkvizitorius, arba: krikščionių valdininkas kaip Jėzaus persekiotojas ir institucijų mokslo atsiradimas iš cinizmo dvasios

> „Tas ir yra, kad bet!.. – šaukė Ivanas. – Žinok, vienuoliuk, kad nesąmonės pasaulyje labai reikalingos. Ant nesąmonių pasaulis stovi, ir be jų galbūt jame visai nieko ir neįvyktų. Mes žinome, ką žinome!..

...O mano pasigailėtinas, žemiškas, euklidinis protas man tiek tesako, kad kančia yra, kad kaltų nėra, kad viskas išplaukia viena iš kita tiesiogiai ir paprastai, kad viskas juda ir sudaro pusiausvyrą, bet juk čia tėra euklidinė nesąmonė... Kas man iš to, kad nėra kaltų ir kad aš tai žinau, – aš reikalauju atpildo, kitaip aš sunaikinsiu pats save... Klausyk: jei visi turi kentėti, kad kančiomis pelnytų amžiną harmoniją, tai kuo čia dėti vaikai, pasakyk man, meldžiamasis? Visai nesuprantama, kam turėjo kentėti ir jie ir kodėl jie turi kančiomis pirktis harmoniją? Kodėl jie pateko į medžiagą ir patręšė savimi kažkam būsimąją harmoniją?.."*

Ir niūrusis Dostojevskio Didysis inkvizitorius yra tik tariama krikščioniškųjų viduramžių figūra, lygiai kaip Goethe's Mefistofelis tik tariamas krikščionių velnias. Iš tiesų jie abu yra XIX amžiaus modernumo apraiškos – vienas estetas ir evoliucionistas, kitas naujo, ciniško politinio konservatyvizmo atstovas. Kaip ir Faustas, Didysis inkvizitorius yra XIX amžiuje vykstančių ideologinių konfliktų projekcija atgal į XVI amžių: tiek dvasiškai, tiek laiko atžvilgiu jis gimiingesnis tokioms figūroms kaip Hitleris ir Goebbelsas, Stalinas ir Berija ir nelabai atitinka istorinę ispanų inkviziciją. Bet ar ne lengvabūdiška garbingą krikščionių kardinolą gretinti su tokiais žmonėmis? Juodinimas dalykas rimtas ir pateisinamas tik turint svarių įrodymų. Jie iškyla iš Didžiojo inkvizitoriaus istorijos, kurią pasakoja Ivanas Karamazovas.**

Kardinolas, didysis Sevilijos inkvizitorius, asketiškas devyniasdešimtmetis senis, kuris, rodos, jau visai leisgyvis, tik akyse dar teberusena tamsi liepsna, vieną dieną – taip sako Ivanas Karamazovas savo „fantastinėje poemoje" – tampa Kristaus sugrįžimo liudytoju. Jėzus prieš katedrą pakartoja savo andainykštį stebuklą ir tyliais žodžiais prikelia iš numirusių vaiką. Atrodo, jog senis iškart suvokė, kas čia darosi, tačiau jo reakcija paradoksali. Užuot pagarbinęs sugrįžusį Viešpatį, jis atkiša į jį kaulėtą pirštą ir įsako sargybi-

* F. Dostojevskis, *Broliai Karamazovai*, t. 1. Vertė M. Miškinis. Vilnius, 1986, p. 259–260. Toliau cituojama iš to paties leidinio.

** Mes čia neatsižvelgiame į romano kontekstą.

niams suimti tą žmogų ir uždaryti Šventojo tribunolo rūsyje. Naktį senis ateina pas Jėzų ir sako:

„– Tai tu? Tu? – Nesulaukęs atsakymo greit priduria: – Neatsakyk, tylėk. Ir ką gi tu galėtumei pasakyti? Aš per daug gerai žinau, ką tu pasakysi. Bet tu nė teisės neturi ką nors pridurti prie to, ką jau esi anksčiau pasakęs. Kodėl tu atėjai trukdyti mums? Nes tu atėjai mums trukdyti, tu pats tai žinai. Bet ar tu žinai, kas bus rytoj? Aš nežinau, kas tu esi, ir nenoriu žinoti: ar čia tu ar tavo pavidalas, bet jau rytoj aš nuteisiu tave ir sudeginsiu ant laužo kaip pikčiausią eretiką, ir ta pati minia, kuri šiandien bučiavo tavo kojas, rytoj, vos tik aš mostelėsiu ranka, puls žerti žarijų į tavo laužą, ar tu žinai tai? Taip, gal žinai..."*

Ką stebina Didžiojo inkvizitoriaus elgesys, tas tik tada gerai suvoks vyksmo prasmę, kai labai gerai įsisąmonins svarbiausia: senio mąstyme ir veiksmuose nėra nė trupučio neaiškumo ar apakimo, paklydimo ar nesupratimo. Apie tai, už ką Jėzus atleido savo kankintojams – „nes jie nežino, ką daro", – bažnytininko atveju negali būti nė kalbos! Jis žino, ką daro, ir žino tiesiog šokiruojamai aiškiai; neaišku tik viena – ar tą žinojimą laikyti tragišku, ar cinišku. Taigi jei Didysis inkvizitorius žino, ką daro, tai turbūt turi tam nepaprastai svarbių priežasčių, dėl kurių ryžtasi aukštyn kojom apversti tikėjimą, kuriam jis formaliai atstovauja. Ir senis iš tiesų išvardija Jėzui priežastis; trumpai drūtai tariant, tai politiko replika religijos įkūrėjui; truputį giliau žiūrint, antropologijos atsiskaitymas su teologija, administracijos su emancipacija, institucijos su individu.

Svarbiausią priekaištą sugrįžėliui jau girdėjome: jis atėjęs „trukdyti". Kam? Inkvizitorius pyksta ant savo Išganytojo, kad šis grįžo kaip tik tą akimirką, kai Katalikų bažnyčia, pasitelkusi inkviziciją, jau buvo beužgesinanti paskutinę krikščioniškos laisvės kibirkštį ir beveik galėjo manyti baigusi savo darbą – įtvirtinusi savo viešpatavimą, remdamasi „tikrąja religija". Tačiau tapę visiškai nelaisvi (religinės politikos prasme), to meto žmonės labiau negu bet kada buvo įsitikinę savo laisvumu. Argi jie negavo į rankas tiesos? Argi Kristus nežadėjo, kad atpirks mūsų tiesą? Tačiau Didysis inkvizitorius perpranta šią apgavystę. Jis didžiuojasi savo realizmu; kaip pergalin-

* *Broliai Karamazovai*, t. 1, p. 266.

gos Bažnyčios reprezentantas jis pretenduoja ne tik į tai, kad užbaigsiąs Jėzaus misiją, bet ir ją patobulinsiąs! Mat Jėzus, mano jis, nemokėjęs mąstyti politiškai ir nesupratęs, kas politiniu požiūriu yra žmogaus prigimtis: ogi valdžios troškimas. Dostojevskio kardinolo kalboje savo tylinčiam belaisviui mes susiduriame su naujųjų laikų institucionalizmo apraiškomis; šioje ir galbūt tik šioje vietoje jis neregėtai atvirai parodo savo cinišką požiūrį į būtinybe paremtą apgavystę. Galiūnai, pasak Dostojevskio nuodugnios ir kvapą gniaužiančios refleksijos, samprotauja taip: tik nedaugelis turi drąsos būti laisvi, tą Jėzus įrodė atsakydamas į gundytojo klausimą dykumoje (kodėl jis, nors badavęs, nepavertęs akmenų duona): „Žmogus gyvas ne vien tik duona". Tiktai nedaugeliui užtenka jėgų įveikti alkį. Daugelis visais laikais vardan duonos atsisakys laisvės. Kitaip tariant: žmonės visuomet siekia palengvinimo, patogumo, vienodumo, saugumo. Valdantieji visuomet gali remtis tuo, kad dauguma žmonių bijo laisvės ir kad jie nieko labiau nenori, kaip tik netekti laisvės, apsistatyti kalėjimais ir pulti ant kelių prieš senus ir naujus stabus. Kas tada lieka krikščionių valdovams – laisvės religijos atstovams? Didysis inkvizitorius supranta savo misiją kaip auką:

„Bet mes pasakysime, kad esame klusnūs tau ir valdome juos tavo vardu. Mes vėl apgausime juos, nes tavęs jau nebeįsileisime. Šita apgaulė teiks mums kančių, nes mes būsime priversti meluoti."*

Mes matome originalų, įmantriai susuktą minties eksperimentą, iš kurio kyla moderniojo konservatyvizmo paradoksai. Bažnytininkas antropologiškai protestuoja prieš prievartinę laisvę, paliktą religijos įkūrėjo. Mat žmogui, iš esmės silpnam, pagaliau reikia padoraus įpročių, tikrumo, įstatymo ir tradicijų būsto, vienu žodžiu, visuomeninių institucijų. Su kvapą gniaužiančiu cinizmu Didysis inkvizitorius prikiša Jėzui, jog jis ne pašalinęs laisvės nepatogumą, o jį net padidinęs. Jis ne pripažinęs žmogų tokį, koks jis yra, o per daug iš jo pareikalavęs savo meile jam. Todėl vėlesni Bažnyčios vadovai savita meile žmogui – kuri yra persmelkta paniekos ir realistinio požiūrio – pranoko Kristų; kadangi jie regi žmogų tokį, koks

* *Broliai Karamazovai*, t. 1, p. 270.

yra – naivų ir vaikišką, mėgstantį patogumus ir silpną. Tačiau viešpataujančios Bažnyčios sistemą galima sukurti tiktai ant pečių tokių žmonių, kurie imasi sąmoningos apgavystės moralinės naštos: taigi ant pečių kunigų, kurie sąmoningai skelbia priešingus dalykus negu Kristus yra mokęs, nors Kristaus mokymą jie yra puikiausiai supratę. Jie, tiesa, kalba krikščioniška laisvės kalba, tačiau tarnauja poreikių – duonos, tvarkos, valdžios, įstatymo – sistemai, kuri daro žmones paklusnius. Didysis inkvizitorius žino, kad laisvės sąvoka yra priespaudos sistemos išeities taškas: kuo ji represyvesnė (inkvizicija ir kt.), tuo smarkiau turi būti kalama į galvas laisvės retorika. Kaip tik tai ir yra ideologinis visų šiuolaikinių Rytų konservatyvizmų braižas; visi jie grindžia savo principus pesimistine antropologija, kuri laisvės siekimą laiko tik pavojinga iliuzija, tuščiu, iš esmės nematerialiu siekiu, užgožiančiu reikalingą ir neišvengiamą institucinį („pririštą") žmogaus gyvenimo pobūdį. Ten, kur šiandien pasaulyje pasigirsta laisvės ir išsivadavimo teorijų, atsiranda ir prieštara joms, kuri, Didžiojo inkvizitoriaus žodžiais, yra tokia:

„...tu pervertini žmones, nes, žinoma, jie yra vergai, nors ir sutverti maištininkais. Apsižvalgyk ir pagalvok: štai jau praėjo penkiolika amžių, taigi pasižiūrėk į juos: ką gi tu išaukštinai ligi savęs? Prisiekiu, žmogus sukurtas silpnesnis ir menkesnis, negu tau atrodė! Ar jis gali, ar gali padaryti tai, ką tu padarei? Tiek jį gerbdamas, tu pasielgei taip, lyg neužjaustumei jo, nes per daug iš jo pareikalavai..."*

Tai yra, dar morališkai užmaskuota, *magna charta* teorinio konservatyvizmo, pagrįsto antropologija; Arnoldas Gehlenas turbūt nesvyruodamas būtų ją pasirašęs. Netgi žmogaus polinkis maištauti šio blaivaus pesimizmo priimamas domėn kaip gamtinė konstanta. Dostojevskio Didysis inkvizitorius kalba kaip XIX amžiaus politikas ir ideologas, apžvelgiantis Europos istorijos audras nuo 1789 metų:

„Jie išgriaus šventyklas ir užlies krauju žemę. Tačiau tie kvaili vaikai pagaliau supras, kad nors jie ir maištininkai, bet maištininkai mažajėgiai, savo maišto neištveriantys... Taigi nerimas, sumišimas ir nelaimės – štai dabartinė žmonių dalia..."

* *Broliai Karamazovai*, t. 1, p. 272.

To negana. Paskutinis pakilimas į „žiojėjančias" (Zinovjevas) ciniškos konservatyvios politikos aukštumas mūsų dar laukia: kai Didysis inkvizitorius padaro didžiausią prisipažinimą; kai valdžia begėdiškiausiai ir drąsiausiai prasiplepa. Tą nepaprasto begėdiškumo akimirką dienos švieson iškeliamas įsišaknijęs melas. Didžiojo inkvizitoriaus lūpomis Dostojevskis peržengia cinizmo slenkstį, už kurio jau nebėra kelio grįžti prie naivios sąmonės. Didysis inkvizitorius prisipažįsta, kad Bažnyčia jau seniai yra sudariusi paktą su velniu – tuo dykumos gundytoju, kurio pasiūlymą valdyti pasaulį Jėzus savo metu buvo atmetęs. Bažnyčia, pasak kardonolo, atmerktomis akimis perėjo į velnio stovyklą – tada, kai ryžosi pati paimti į rankas pasaulietinės valdžios kardą (Karolio Didžiojo laikais). Ji sumokėjo už tai nelaiminga sąmone ir chroniškai neramia sąžine. Tačiau nepaisant viso to, Bažnyčios politikas neabejoja, jog ji privalėjo taip pasielgti. Jis kalba kaip tas, kuris žino, kad labai pasiaukojo ir kad kitaip negalėjo būti – tai auka, padėta ant ateities altoriaus ir pagrįsta „utopijos dvasia". Tai ženklas, leidžiantis mums nedvejojant priskirti šią mintį XIX amžiui, kuris atvėrė kelius visokiam blogiui, jeigu tik jis tarnauja „geram tikslui". Didysis inkvizitorius svaigsta nuo krikščionybės suvienytos, valdžios ir inkvizicijos sulydytos žmonijos vizijos; vien ši vizija teikia jam atsparą ir slepia jo paties cinizmą, tiksliau tariant, sukilnina jį iki aukos. Milijonų milijonai žmonių bus laimingi, nejaus kaltės, ir tiktai galingieji, kurie aukosis, ciniškai valdys, bus paskutiniai nelaimėliai:

„Ir tik mes, paslapties saugotojai, būsime nelaimingi. Bus tūkstančiai milijonų laimingų kūdikių ir šimtas tūkstančių kankinių, užsitraukusių ant savęs gėrio ir blogio pažinimo prakeiktį."*

Ir šit atsiveria stulbinančios Goethe's ir Dostojevskio analogijos: abu kalba apie paktą su velniu; abiem blogis atrodo neišvengiamas; abu reabilituoja šėtoną ir pripažįsta jo būtinybę. Ir Dostojevskio velnias – apskritai valdžios principas, pasaulietinė valdžia – yra tarsi dalis jėgos, kuri nori blogo, bet daro „gera"; kadangi niūrus Didžiojo inkvizitoriaus triūsas galop duos gera,

* *Broliai Karamazovai*, t. 1, p. 276.

Hamburgo „Fausto" trupės gastrolės Maskvoje. Mefistofelį vaidinantis Gustavas Gründgensas susitinka su Borisu Pasternaku.



kaip rodo jo siekiama utopija. Abiem atvejais sudaryti sąjungą su velniu reiškia ne ką kita, tik tapti realistu, t. y. pasaulį ir žmones matyti tokius, kokie jie yra. Ir abiem atvejais kalbama apie jėgą, su kuria iškart susiduria tas, kuris prasideda su tokios rūšies realizmu; Faustas su žinojimo jėga, Didysis inkvizitorius su jėgos žinojimu.

Žinojimas ir jėga – tai du būdai, kaip galima atsidurti anapus gėrio ir blogio; ir tą akimirką, kai mūsų sąmonė žengia į tą anapus, būtinai iškyla cinizmas: Goethe's – estetinis, Dostojevskio – moralinis politinis, Marxo – istorinis filosofinis, Nietzsche's – psichologinis vitalinis, Freudo – seksualinis psichologinis. Šit mes ir suradome tašką, kur liečiasi cinizmas ir švietimas. Mat švietimui reikia empirinės realistinės nuostatos, o kur ji netrukdomai reiškiasi, būtinai peržengia moralės ribas. „Realistinis" mąstymas visada turi naudotis amoralia laisve, kad susidarytų aiškų požiūrį. Tikrovės mokslas galimas tada, kai atsisakoma metafizinio dualizmo, kai tiriantis protas susikuria sąmonę anapus gėrio ir blogio, kai jis be metafizinių ir moralinių prietarų, neutraliai ir sausai ieško to, kas egzistuoja.*

* „Pasaulis yra visa, kas egzistuoja", – vėliau sakys pozityvizmas. Jeigu posakį „kas egzistuoja" suprasim plačiau, tai didieji XIX amžiaus realistai yra tikri pozityvistai – arba bent jau „pakeliui" į pozityvizmą. Marxui tai, kas egzistuoja, yra klasių kova (nors tai bendra sąvoka); Nietzsche'i – valia valdyti; Freudui – instinktai.

Taigi Didįjį inkvizitorių galima laikyti vienu iš pozityvistinės politologijos kūrėjų, mokslo, į žmogų žiūrinčio „empiriškai" ir iš jo savybių sprendžiančio, kokių politinių institucijų jam reikia, kad išgyventų. Bažnyčios institucija, Dostojevskio požiūriu, tik reprezentuoja visokias prievartos institucijas, reguliuojančias visuomenės gyvenimą; svarbiausios iš tų institucijų yra valstybė ir kariuomenė. Būtent *jų* dvasia yra priešiška didžiosios pirmykštės krikščioniškosios laisvės prisiminimui; ne religija, kaip religija, turėtų sudeginti sugrįžusį Kristų, o religija, kaip Bažnyčia, kaip valstybės analogas, kaip institucija; tai valstybė bijo piliečių nepaklusnumo, kuriam gali ryžtis religijos išpažinėjai; tai kariuomenė smerkia krikščioniškojo pacifizmo dvasią; tai darbo pasaulio valdytojams kelia siaubą žmonės, kurie meilę, gyvenimo džiaugsmą ir kūrybingumą vertina labiau už nugaros lenkimą valstybei, turtingiesiems, kariuomenei. Taigi ar Didysis inkvizitorius Dostojevskio romane turi sudeginti trikdytoją Jėzų, kaip yra planavęs? Idealiu atveju taip. Tačiau pasiklausykime, kaip skamba pabaiga Ivano Karamazovo lūpomis:

„Aš norėjau taip ją baigti: kai inkvizitorius nutilo, tai kurį laiką laukė, ką jam pasakys belaisvis. Jo tylėjimas slėgė jį. Jis matė, kad kalinys klausosi jo tyliai ir nuoširdžiai, žvelgdamas jam tiesiai į akis ir, matyt, norėdamas prieštarauti. Senis geidautų, kad tas pasakytų jam ką nors, kad ir ką nors skaudaus ir baisaus. Bet tas, nė žodžio netaręs, staiga prieina prie senio ir tyliai bučiuoja jį į bekraujes devynių dešimčių metų lūpas. Štai ir visas atsakymas. Senis krūptelį. Kažkas suvirpa jo lūpų kampučiuose; jis eina prie durų, atidaro jas ir sako jam: „Išeik ir daugiau nebeateik... niekuomet neateik... niekuomet, niekuomet!" Ir išleidžia jį į „tamsias miesto gatves". Belaisvis išeina."*

Dostojevskis aiškiai vengė tiesaus sprendimo, matyt, todėl, kad suprato, jog, šiaip ar taip, žaidimas nebaigtas. Bažnyčios politikas akimirkai vis dėlto turi pasiduoti; sekundę jis mato „kita" – begalinį teigimą, kuris liečia ir jį, ir nei smerkia, nei teisia. Dostojevskio Jėzus myli ne tik savo priešą, bet ir tą, kuris jį išduoda ir iškraipo (o tai daug sudėtingiau).** Kad ir kaip aiškintume atvirą dramos baig-

* *Broliai Karamazovai*, t. 1, p. 279.

** Tai jau, žinoma, ne biblinis Jėzus, o Jėzus iš Judo perspektyvos; Judo, kuris siekia nusimesti kaltę. Jo tragiškas cinizmas vengia nepakeliamos kaltės: psichoanalizės požiūriu tai, matyt, reikėtų laikyti tėvažudžio psichodinamika – jis gali toliau gyventi, nepaspringdamas savo kalte, tiktai radęs priežastis, dėl ko nužudė.

tį, ji vis dėlto rodo, kad Dostojevskis įžvelgia prieštaravimą tarp dviejų principų arba jėgų, palaikančių viena kitos pusiausvyrą, dar daugiau, viena kitą neutralizuojančių. Nesiryždamas spręsti, jis *de facto* žengia anapus gėrio ir blogio, tai yra ten, kur mes nieko daugiau negalime, tik „pozityviai" priimti faktus, tikrovę tokią, kokia ji yra. Institucijos turi vieną logiką, religija – kitą, ir realistui lieka į abi žiūrėti rimtai, nedarant vieną kurią nors pusę palaikančio sprendimo. Tikrasis Didžiojo inkvizitoriaus ciniškų samprotavimų rezultatas ne tiek tas, kad Bažnyčios politikas save demaskuoja, kiek pastebėjimas, kad gėris ir blogis, tikslas ir priemonė vienas kitą gali pakeisti. Ši išvada be galo svarbi. Su ja mes tikrai atsiduriame cinizmo valdose. Mat ji iš esmės reiškia tai, kad religija irgi gali būti padaryta politikos priemone, kaip ir politika religijos. Vadinasi, viskas, kas buvo laikoma absoliutu, yra reliatyvu. Viskas yra švietimo, požiūrio, projekcijos, tikslo klausimas. Išnyksta visos absoliučios tiesos; prasideda moralinio laviravimo laikai. Anapus gėrio ir blogio mes iš tiesų nerandame, kaip manė Nietzsche, žėrinčio vitališko amoralizmo, o tiktai beribę prieblandą ir fundamentalų ambivalentiškumą. Blogis virsta „vadinamuoju blogiu", kai jis pradedamas laikyti gėrio siekimo priemone; gėris virsta vadinamuoju gėriu, kai tik institucijoms jis pasirodo esąs trukdantis (trukdytojas Jėzus), griaunantis. Metafizikos požiūriu gėris ir blogis nuolat susipina vienas su kitu, ir kas pradeda dalykus taip matyti, įgyja tragišką pasaulėžvalgą, kuri, kaip mes sakome, iš tiesų yra ciniška*.

Kai tik susilpnėja metafizinis skirtumas tarp gėrio ir blogio ir visa, kas egzistuoja, metafizine prasme ima atrodyti neutralu, tada iš tikrųjų prasideda tai, ką mes vadiname modernumu: tai laikotarpis, kuris neįsivaizduoja transcendentinės moralės ir todėl negali aiškiai skirti priemonių ir tikslų. Nuo šiol visos kalbos apie tikslus (juo labiau apie galutinius) atrodo kaip „ideologijos", ir tai, kas anksčiau buvo idealai ir moralės teorijos, dabar yra tik aiškios ir tinkamos naudoti „dvasinės" aparatūros. Taigi moralės ir vertybių suvokimą galima studijuoti kaip daiktus, kaip subjektyvius daik-

* Čia mes artėjame prie trečios cinizmo sąvokos atskleidimo pakopos, kuri išdėstyta skyriuje „Fenomenologinis aspektas".

tiškumus*. Vadinasi, sąmonė – vėliau bus vartojamas „subjektyvaus faktoriaus" terminas – jau yra ne išorinės būties atžvilgiu visiškai kitas, priešingas principas, o pati yra būties, tikrovės dalis. Ją galima studijuoti, istoriškai aprašyti, analitiškai skaidyti ir svarbiausia – išnaudoti politiškai ir ekonomiškai. Nuo to momento atsiranda nauja hierarchija: vienoje pusėje naivieji, tikintieji vertybėmis, ideologizuotieji, apakintieji, savo „pačių" fantazijų aukos, vienu žodžiu, žmonės su „iškreipta sąmone", kuriais manipuliuojama. Tai masė, „protingų gyvulių pasaulis", iškreiptos ir nelaisvos sąmonės sritis. Jai priklauso visi, kurie neturi plačios, laisvos, „tinkamos sąmonės". Bet kas turi tą „tinkamą sąmonę"? Tai negausus nenaivaus mąstymo elitas, jau nebetikintis vertybėmis, pranokęs ideologijas ir išsivadavęs iš apakimo. Tais žmonėmis jau nebemanipuliuojama, – jie mąstantys anapus gėrio ir blogio. Svarbiausia, ar ta intelektualinė hierarchija kartu yra ir politinė, taigi ar nenaivieji naiviųjų atžvilgiu yra valdantieji, ar ne. Kalbant apie Didįjį inkvizitorių, į šį klausimą būtų galima tiesiai atsakyti – taip. Bet ar visi apsišvietusieji, visi realistai, visi nenaivieji yra didieji inkvizitoriai, kitaip tariant, ideologiniai manipuliatoriai ir moraliniai apgavikai, kurie savo žinojimą naudoja kitiems valdyti, tegu ir jų tariamai naudai?

Na, mes patys čia nesuinteresuoti gauti į tai greitą atsakymą.

Didysis inkvizitorius, tarkime, yra modernaus ciniko (politiko) prototipas. Jo karti antropologija šnibžda jam, kad žmogus turi būti apgaudinėjamas, kad jis pats to nori. Žmogui reikia tvarkos, taigi reikia valdymo, o valdymui reikia melo. Vadinasi, norėdamas valdyti turi sąmoningai naudotis religija, idealais, apgaule ir (jeigu reikia) jėga. Tada tau viskas, ir tikslų sfera, yra priemonė. Šių laikų didis politikas yra grynas instrumentalistas ir vertybių skirstytojas.**

Tačiau nepaisant visko, apie jį negalima pasakyti, kad jis būtų obskurantas. Dostojevskio istorijos rėmuose *jam* tenka netgi savo protingumo atsižadančio realisto vaidmuo. Jo išsiplepantis ciniz-

* Istorizmas čia daug ką paaiškina – jis moko į visus sąmonės fenomenus žiūrėti kaip į „savo meto produktus", jis lengvai rungiasi tiek su psichologizmu, tiek su sociologizmu.

** Todėl konservatoriai dažnai labai aiškiai suvokia, kas yra „semantika".

mas yra tiesiog būtinas tiesos proceso veiksnys. Jeigu jis iš tiesų būtų *tik* apgavikas, tai tylėtų. Tačiau jis galų gale mano darąs tai, kas reikia, nors ir naudodamasis netinkamomis priemonėmis. Jo maksimos panašios į Claudelio moto: Dievas irgi rašo nelygiomis eilutėmis. „Paskutinėje instancijoje" jis neatsisako „gėrio" krypties. Priverstas prabilti, jis išdėsto savo motyvus, ir jo prisipažinimas, nors nuo jo ir sukasi galva, yra neįkainojamas įnašas į tiesos ieškojimą. Cinikas savaip prisideda prie švietimo, ir netgi galima pasakyti, kad be jo sensacingo, amoralaus ir piktai protingo atsiskleidimo visa ši sritis liktų neaiški. Kaip tik todėl, kad apie „nuogą" tiesą dažnai gali sužinoti tik tada, kai atsiduri anapus gėrio ir blogio. Ieškodami tiesos, mes esame priversti naudotis „amoraliais" prisipažinimais tų, kurie tenai yra. Nuo Rousseau iki Freudo egzistenciškai svarbūs dalykai buvo pasakomi *prisipažinimų** forma. Reikia užeiti už fasado, kad pamatytum, kas iš tiesų yra. Cinizmas kalba apie tai, kas už fasado; taip kalbėti galima tada, kai nebetrukdo gėdos jausmas. Tiktai žengęs žingsnį už gėrio ir blogio ribos, individas gali atsisakyti produktyvios tikybos. Tačiau sakydamas „toks esu *aš*", iš esmės mano: taip jau *yra*. Mano „nuodėmės" galų gale tenka ne man, o taip jau *yra* manyje, jos yra tik nuodėmių regimybė. Iš tikrųjų mano blogis yra tik dalis bendros tikrovės, kur gėris ir blogis išnyksta plačiame neutralume. Kadangi tiesa daugiau reiškia negu moralė, amoralistai nebūtinai blogai jaučiasi; jie tarnauja aukštesnei negu moralė instancijai.

Šiuo požiūriu Didysis inkvizitorius yra tipiška epochos figūra. Jo mąstyme dominuoja du priešingi motyvai, vienas kitam prieštaraujantys ir kartu vienas nuo kito priklausantys. Kaip realistas (pozityvistas) į gėrio ir blogio dualizmą** jis seniai yra numojęs ranka; kaip utopijos atstovas jis jo labai laikėsi. Viena savo puse jis yra amoralistas, kita – hipermoralistas; viena vertus – cinikas, kita vertus – svajotojas, neturintis jokių skrupulų, bet ir prisirišęs prie didžiausio gėrio idėjos. Praktinėje veikloje jis nesvyruodamas gali griebtis bet kokių žiaurumų, bet kokios niekšybės ar apgavystės; teorijos srityje jis vadovaujasi aukščiausiais idealais. Tikrovė jį pa-

* Plg. skyriaus „Fenomenologinis aspektas" poskyrį „Minima Amoralia".
** Politikos (bažnytinės) srityje šis dualizmas yra valdžia ir protas.

darė ciniką, pragmatiką ir strategą; tačiau remdamasis savo ketinimais jis jaučiasi tarsi gėrio įsikūnijimas. Šis skilimas ir dviveidiškumas atitinka pagrindinę XIX amžiaus didžiųjų „realistinių" teorijų struktūrą. Joms būdinga kiekvieną realizmo (amoralizmo) apraišką būtinai kompensuoti utopija ir dirbtine morale, tarsi būtų nepakenčiama, sukaupus tiek žinojimo jėgos ir jėgos žinojimo, nepateisinti tos sankaupos „perdėm gerais" tikslais. Didžiojo inkvizitoriaus kalba mums kartu išduoda, iš kur imami tie perdėm geri tikslai, kurie viską pateisina – iš istorinės ateities. Pasakojimo pabaigoje teigiama, kad Žemėje gyvens „tūkstantis milijonų laimingų vaikų" – nedaugelio juos valdančiųjų priversti būti laimingi ir atvesti į rojų. Tiesa, iki to dar ilgas kelias, kurio pakraščiai bus nusėti laužais. Tačiau tikslas laikomas absoliučiai teisingu, todėl jokia kaina jam pasiekti neatrodo per didelė. Jeigu tikslas geras, tai jo siekiant galima naudoti šlykščiausias priemones. Vienur totalinis instrumentalizmas, kitur utopija – tokia naujosios cinizmo tradicijos forma. Žmonių kančios čia įgyja istorinę pagrindinę kryptį; kentėjimas tampa tiesiog būtina pažangos funkcija; kentėjimas yra strategija – beje, kentėjimas leidimo kentėti forma (inkvizicija; pats strategas kenčia tik dėl to, kad žino, jog apgaudinėja sąmoningai).

Mūsų nuomonė apie Didįjį inkvizitorių dabar aiški: iš tiesų jis yra buržuazinis istoriosofas su rusų stačiatikio profiliu, tragiškai juodai nutapytas slaptas hegelininkas. Norint nupiešti ant sienos velnią, tereikia įsivaizduoti, kas būtų, jei Didžiojo inkvizitoriaus tipo rusų politikas susitiktų su galingiausia ir „realistiškiausia" XIX amžiaus politika – marksizmu. Tačiau kam to reikia. Didžiojo inkvizitoriaus ir marksizmo susitikimas juk įvyko, ir mums tereikia atskleisti XX amžiaus Rytų Europos istoriją, kad aptiktume mažiausiai dvi natūralaus dydžio marksisto ir Didžiojo inkvizitoriaus tipo dvilytes būtybes. Ar tas susitikimas buvo reikalingas, ar jis paremtas vien tik nesusipratimu, mums nesvarbu. Istoriniu požiūriu marksistinės ideologijos ir didžiosios inkvizicijos susiliejimas neginčytinas, nors ir galima pateikti pateisinamų priežasčių, aiškinančių, kodėl „iš esmės" kurioziškas marksizmo rusifikavimas yra būtent avantiūristinis, neleistinas žmogaus išlaisvinimo teorijos pavertimas didžiausios prievartos instrumentu. Šį procesą galima suprasti tiktai žvelgiant cinišku, viską apverčiančiu Dosto-

jevskio Didžiojo inkvizitoriaus žvilgsniu. Tiktai taip žvelgiant galima logiškai paaiškinti šį fenomeną: kas nori valdyti, panaudoja tiesą melui. Kas tiesos vardu (o marksizmas turi neginčijamai stiprių tiesos momentų) apgaudinėja mases, nerizikuoja būti paneigtas, bent jau teoriškai. Tačiau šiuolaikiniai valdžios atstovai, kaip ir Didysis inkvizitorius, turėtų sugrįžusiam Marxui pasakyti: tavęs mes nebeįsileisim; mes remsimės tavimi su viena tvirta sąlyga, kad tu „niekada niekada nebesugrįši!" Mat kad ir kas besugrįžtų – „JIS" pats ar jo „gyvavaizdis", – jis būtų *trukdytojas*, o kas tokių laukia, mes labai gerai žinome.

Ar Didžiojo inkvizitoriaus samprotavimai parodė, kad „institucijų" dvasia prieštarauja „tiesos" dvasiai? Ar tai yra bendras „dėsnis", kad bandant paversti „tiesą" „valstybės religija", toji tiesa būtinai virsta priešingybe? Ar viskas nerodo, kad Didžiojo inkvizitoriaus logika triumfavo ir kad sugrįžęs Jėzus būtų sudegintas ant šventosios inkvizicijos laužo, sugrįžęs Nietzsche būtų žuvęs dujų kameroje, o sugrįžęs Marxas gyvas supuvęs Sibiro koncentracijos stovyklose? Ar egzistuoja dėsningumas, nulemiantis tokius ciniškai tragiškus iškraipymus?

XIX amžius, tarkime, yra didžiųjų realistinių teorijų epocha. Jos žvelgia „dalykišku", gėriu ir blogiu nesidominčiu žvilgsniu į žmogui aktualų pasaulį – istoriją, valstybę, klasių kovas, ideologijas, gamtos jėgas, seksualumą, šeimą. Visas šis pažinimas įeina į didelį teorinį arsenalą, į praktinių interesų įrankių salę. „Žinojimas – jėga", – sako darbininkų judėjimas. Tačiau kiek vienoje pusėje kaupiasi instrumentų, kitoje pusėje tiek pat gausėja planų. Čia įrankiai, ten projektai; čia dalykiškai neutralizuotos priemonės, ten grandioziniai, utopiškai geri tikslai. Čia faktai, ten vertybės. Maždaug taip, trumpai tariant, tuos dalykus supranta šiuolaikinis instrumentalizmas arba pragmatizmas. Viena koja atsistojama anapus gėrio ir blogio, o kita ieškoma tvirtos atramos (utopinėje) moralėje. Taigi XIX amžius sukuria pirmąją formą šiuolaikinės ciniškos moralės, jungiančios griežtą *priemonių cinizmą* su tokiu pat *tikslų moralizmu*. O dėl tikslų – tai beveik niekas nedrįso įsivaizduoti, kaip realiai atrodytų tas anapus gėrio ir blogio, nes tai būtų buvęs „nihilizmas". Priešinimasis nihilizmui yra tikrasis ideologinis šių laikų karas. Jeigu fašizmas ir komunizmas

kur nors ėjo išvien, tai būtent prieš „nihilizmą", kuris vienu balsu priskiriamas „buržuazinio dekadanso" nuodėmėms. Abiem būdinga ryžtas kaip priešpriešą „nihilizmui" kelti absoliučias vertybes: vienur – tautinės utopijos, kitur – komunizmo utopijos.* Abu garantuoja galutinį tikslą, kuris pateisina visokias priemones ir žada suteikti būčiai prasmę. Tačiau kur radikalus cinizmas susijungia su ryžtingu tikslų moralizmu, ten žūva paskutiniai moralinio supratimo apie priemones likučiai. Šiuolaikinis iki dantų ginkluotas moralizmas virsta neregėtu destruktyviu viesulu ir iš gerų norų padaro pragarą.

Nereikia manyti, kad tai teorinės dedukcijos išvada. Mes, tiesa, bandėme bendrais bruožais apibūdinti šių dienų politinių katastrofų logiką, tačiau tikrosios katastrofos mus pralenkia. Joks mąstymas neįstengs būti toks lengvabūdiškas ir pasiduoti tokiai nevilčiai, kad vien „siekdamas tiesos" prieitų prie tokių išvadų. Apskritai joks žmogus negalėtų įsivaizduoti šių politinių sistemų padarytų blogybių, jeigu jos iš tiesų nebūtų padarytos. Tik dabar, po to, atkreipiamas dėmesys į dvasines politinės nelaimės prielaidas. Po visko galima paklausti, kas nulėmė galimybę patiems sukurti pragarą. Šios prielaidos iš tiesų turi būti įmintos anksčiau, negu mąstymas įveiks savo nedrąsą ir tingumą ir pradės tyrinėti katastrofų gramatiką. Nietzsche ir Dostojevskis, vieninteliai didieji mąstytojai, iš anksto nusakę katastrofų logiką, iš esmės dar nežinojo, kad atlikdami savo skausmingus mąstymo eksperimentus, kalbėjo daugiausia apie tai, kas tiko politikai; todėl jie beveik be išimties vartojo moralines psichologines sąvokas ir laikė save paskutiniais tūkstantmetį trukusios tradicijos atstovais. Tai, ką jie rašė, buvo sugalvota vidinėje, religijos atspaudą turinčioje, psichologiškai sudirgintoje terpėje; abu save laikė krikščioniškosios tradicijos sprogimais, ligtolinės religijos istorijos pabaigos kometomis, pereinančiomis į neaiškius naujausius laikus. Tačiau jų vizijų persikėlimo į politiką abiem atvejais nereikėjo laukti nė dviejų kartų. Vidinėje sferoje numatytos ir aprašytos Dostojevskio ir Nietzsche's struktūros buvo brutaliausiai ištobulintos išorėje. Jis iš tiesų egzistavo,

* Nihilizmo nugalėjimas? „Nugalėjimai... visada blogesni už nugalėtuosius" (orig. iš: Adorno, *Negative Dialektik*, Ffm., 1966, S. 371).

tas XX amžiaus rusų Didysis inkvizitorius, lygiai kaip vokiečių antžmogis, abu didžiausi instrumentalistai, iki kraštutinumo ciniški ir tariamai „moralūs" tikslų atžvilgiu.

Mes jau taip nutolome nuo savo išeities taško, kad gali atrodyti, jog iš viso nėra ryšio tarp protokiniko Diogeno ir moderniojo ciniko Didžiojo inkvizitoriaus. Atrodo, kad tiktai nepaaiškinamas sąvokų istorijos įgeidis kreipia šiuolaikinį cinizmą atgal į antikinę filosofų mokyklą. Tačiau šis tariamas įgeidis yra ir dalis metodo, grandis, jungianti nelygius fenomenus, nepaisant juos skiriančių tūkstantmečių. Šią grandį sudaro, mūsų nuomone, du formalūs kinizmo ir cinizmo panašumai: pirmasis yra savisaugos motyvas krizės laikais, antrasis – savotiškas begėdiškas, „nešvarus" realizmas, kuris, nepaisydamas tradicinių moralinių varžtų, solidarizuojasi su tuo, „kaip viskas yra". Tačiau palyginus su egzistenciniu antikinio kinizmo realizmu, šių laikų cinizmas yra tik „pusinis dalykas"; mat jo daiktų suvokimas nukreiptas, atrodo, tiktai į jokių skrupulų nepripažįstantį, dalykišką požiūrį į viską, kas yra priemonė pasiekti tikslą, ne į pačius tikslus. Taigi modernieji, teoriškai mąstantys Didžiojo inkvizitoriaus tipo cinikai jokiu būdu nėra Diogeno palikuonys. Jiems greičiau neduoda ramybės Aleksandro Didžiojo, kurį pavarė Diogenas, garbėtroška, tiesa, kitokios rūšies.* Diogenas tik išreiškė „norą": „Neužstok man saulės", o šių laikų cinizmo adeptai patys siekia „vietos po saule"; jiems niekas daugiau nerūpi, tik ciniškai, t. y. beatodairiškai, grumtis dėl laimės, į kurią Diogenas nusispjovė. Ir kadangi jiems čia tikrąja tų žodžių prasme tinka visos priemonės – iki tautų žudymo, plėšimo, žemės ir jūros siaubimo, faunos naikinimo, – tai rodo, kad rinkdamiesi priemones jie iš tiesų yra anapus gėrio ir blogio ribos. Tačiau kur paliko *kiniškasis* impulsas? Jeigu cinizmas jau yra tapęs neišvengiamu modernaus realizmo aspektu, tai kodėl šis realizmas neapima ir tikslų? *Priemonių cinizmą*, charakterizuojantį mūsų „instrumentalistinį protą" (Horkheimeris), galima kompensuoti tik grįžus prie *tikslų kinizmo*. Tai reiškia: atsisveikinimą su tolimų tikslų dvasia, grįžimą prie pirmykščio suvokimo, kad gyvenimas betikslis, galios noro ir noro galios apribojimą – kitaip tariant, reikia perimti

* Krikščioniškasis pakaitalas: viskas daroma kitų labui.

Diogeno palikimą. Tai ne šiukšlių dėžių romantika ir ne svajonės apie „paprastą gyvenimą". Kinizmo branduolį sudaro kritiška, ironiška vadinamųjų poreikių filosofija, pastangos parodyti, kad tie poreikiai iš principo besaikiai ir absurdiški. Kiniškasis impulsas gyvavo ne tik nuo Diogeno iki stoikų, bet ir buvo būdingas pačiam Kristui, trukdytojui *par excelence,* ir visiems tikriesiems mokytojo sekėjams, kurie, kaip jis, suvokė būties beprasmybę. Čia ir slypi paslaptingas senovės Rytų išminčių žavesys, darantis didelį įspūdį Vakarams, nes šie išminčiai abejingai nusigręžia nuo vakariečių tikslų ideologijos ir godaus jų troškimo viską racionalizuoti. Būtis Žemėje neturi ko „ieškoti", nebent savęs pačios, o kur valdo cinizmas, ieškoma visko, tik ne būties. Prieš pradedant „iš tikrųjų gyventi", visada reikia dar kažką padaryti, įvykdyti dar vieną sąlygą, patenkinti dar vieną tuo tarpu svarbesnį norą, apmokėti dar vieną sąskaitą. Ir iš tų dar, dar, dar susidaro ta atidėliojimų ir netiesioginio gyvenimo struktūra, kuri verčia veikti besaikės gamybos sistemą. Ji, žinoma, visada moka save pavaizduoti kaip „gerą tikslą", kuris nelyginant žaltvykslė vilioja mus kaip realus tikslas, o prisiartinus vėl nutolsta.

Kiniškojo proto viršūnė yra – nihilizmu apšaukta – išvada, kad didelių tikslų reikia atsisakyti. Šiuo požiūriu nihilizmo niekada nebus per daug. Kas atsisakė visų vadinamųjų tikslų ir vertybių kinizmo prasme, tas pralaužė instrumentalistinio proto ratą, kur „gerų" tikslų siekiama „blogomis" priemonėmis. Priemonės mūsų rankose, ir tai yra tokios nepaprastos priemonės (bet kuria prasme – gamybos, organizacijos ar destrukcijos), kad net pradedi abejoti, ar apskritai gali būti tokių tikslų, kuriems tos priemonės tarnauja. Kam gi galėtų reikėti tokių besaikių priemonių? Tą akimirką, kai mūsų sąmonė subręs, kad atsisakytų gėrio idėjos kaip *tikslo* ir atsidėtų tam, kas jau *yra,* sumažės įtempimas ir savaime pasidarys nereikalinga kaupti priemones tariamiems, vis tolimesniems tikslams. Tiktai kinizmu galima sutramdyti cinizmą, ne morale. Tiktai linksmas tikslų kinizmas nejaučia pagundos pamiršti, kad gyvenimas neturi ko prarasti, išskyrus save.

Kadangi šiame skyriuje mes daug kalbėjome apie sugrįžtančius didžiuosius protus, pabaigoje tiktų įsivaizduoti *sugrįžtantį Diogeną.* Filosofas išsiropščia iš savo atėniškos statinės ir patraukia į XX

amžių, pataiko į du pasaulinius karus, pereina kapitalizmo ir komunizmo sostines, sužino apie Rytų–Vakarų konfliktą, pasiklauso paskaitų apie branduolinę strategiją, pridedamosios vertės teoriją ir pridedamuosius mokesčius, apsilanko televizijos įstaigose, pakliūna į atostogų kelionių bangą autostradose, pasėdi vartydamas akis Hegelio seminare... Ar Diogenas atėjo, kad trukdytų? Greičiau atrodo, kad jis pats sutrikęs. Būti pasiruošus viskam, mokė jis, tačiau to, ką dabar pats pamatė, per daug net jam. Jis jau atėniečius laikė gerokai kvanktelėjusiais, tačiau to, ką randa dabartyje, negalima klasifikuoti. Stalingradas, Aušvicas, Hirošima – jis ilgisi persų karų. Bijodamas pakliūti į psichiatrinę kliniką, Diogenas nedrįsta vidury dienos rodytis gatvėje su žibintu.* Be to, jeigu būtų neįmanoma filosofinė pantomima, jis nebežinotų, kokiais žodžiais kalbėti su tais žmonėmis. Jis pastebi, kad jie išmuštruoti suprasti sudėtinga, o ne paprasta, jis supranta, kad iškreipta jiems atrodo normalu. Ką daryti? Staiga jis pajunta norą, kuris Atėnuose niekuomet neužeidavo: pasakyti ką nors svarbaus. Tada viskas buvo beveik kaip žaidimas, bet dabar jam atrodo, kad reikia surimtėti. Dūsaudamas Diogenas sutinka dalyvauti žaidime; taigi nuo šiol kiek įmanydamas stengsis dėtis rimtu, ir naujojo filosofų žargono išmoks, ir žais žodžiais, kol žmonėms ims suktis galva. Ir dalykiškai, subversyviai, mirtinai rimta mina bandys išaiškinti amžininkams tą juokingai paprastą dalyką, kurį turi jiems pasakyti. Jis žino: ciniškas mąstymas (priemonių cinizmo prasme) padarė savo potencialius mokinius rafinuotus, ir jų kritinis protas puikiai veikia. Su tokiu protu filosofas, mokantis tikslų kinizmo, turi dabar grumtis. Tai yra Diogeno nuolaida dabarčiai. Norint sustabdyti modernaus proto naudojimą moksluose ir technikoje yra du keliai: ontologinis ir dialektinis. Diogenas abu juos paslapčiomis išbandė. Mūsų užduotis įžvelgti jo pėdsakus.

* Diogenas tiktai kartą pasirodė dabartiniais laikais. Nietzsche's metafizinis hepeningas, kur „šaunusis žmogus" su žibintu paskelbia „Dievas mirė", buvo neokinizmo ženklas.

5. Das Man, arba: realiausias šiuolaikinio difuzinio cinizmo subjektas

Čia pravers pastaba, kad interpretacija turi grynai ontologinį tikslą ir neturi nieko bendra su kasdienės čiabūties moralizuojančia kritika ir „kultūrfilosofinėmis" aspiracijomis.

Martinas Heideggeris, „Būtis ir laikas".*

Gyvenimas yra „biznis", nesvarbu, ar jis apsimoka ar ne.

Martinas Heideggeris, „Būtis ir laikas".

Kam gyventi, jeigu galima būti palaidotam tik už 10 dolerių?

Amerikietiškos reklamos šūkis

Das Man (beasmenė būtybė) mūsų cinikų kabinete savo menka figūra primena išardomas lėles, grafikų naudojamas padėčių studijoms ir anatominiams eskizams. Tačiau padėtis, į kurią taikosi Heideggeris, nėra konkreti. Jis seka „subjektą" banalybėje, jo kasdienėje būtyje. Egzistencinė ontologija, nagrinėjanti das Man ir jo būtį kasdienybėje, bando daryti tai, ko ankstesnė filosofija nė sapnuoti nesapnavo: banalybę paversti „aukštos" teorijos objektu. Jau vien tai yra gestas, neišvengiamai verčiantis įtarti Heideggerį esant kiniką. Tai, ką kritikai Heideggerio egzistencinei ontologijai jau prikišo kaip „klastą", galbūt yra jos ypatingas sąmojis. Ji iškelia lėkštumo meną į aiškių sąvokų aukštumas. Ją galima būtų laikyti išvirkščia satyra, kuri ne žemina, kas aukšta, o kelia į viršų žema. Ji bando savaime suprantamus dalykus pasakyti taip įtaigiai ir išsamiai, kad tai turėtų „iš tikrųjų" suprasti ir intelektualai. Tam tikra prasme Heideggerio diskurse su jo keistais sąvokų niuansais yra aukšto stiliaus loginės oilenšpygeliados – bandymo mistiškai paprastą žinojimą apie paprastą gyve-

* M. Heideggeris, *Rinktiniai raštai*. Vertė A. Šliogeris. Vilnius, 1992, p. 83.

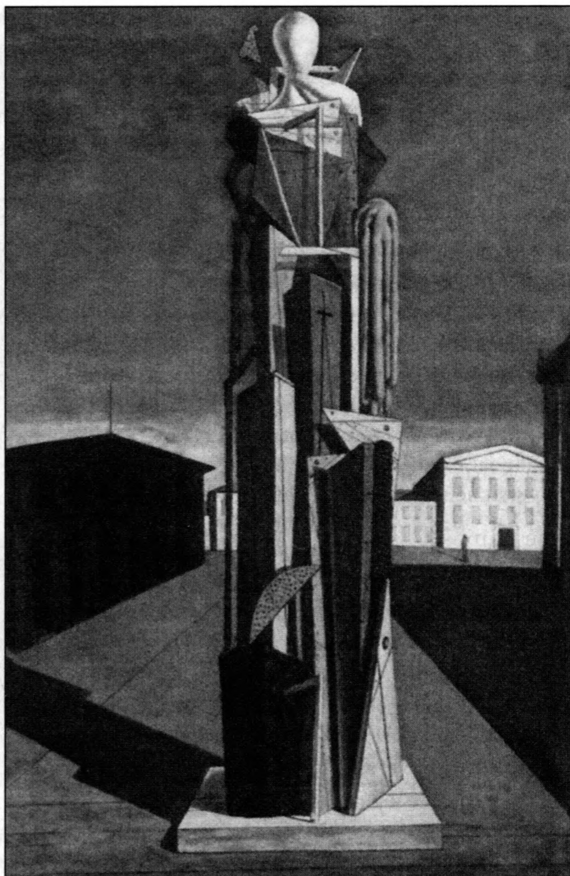
nimą, apie tai, „kaip visa yra", perkelti į pažangiausią europinę mąstymo tradiciją. Heideggerio ilgas apdaras, nelyginant Švarcvaldo kalnų valstiečio, kepurė su kutu ant galvos, išvaizda žmogaus, kuris atitolęs nuo pasaulio sėdi savo trobelėje ir mąsto, buvo ne vien išoriniai dalykai. Jie daug lėmė jo filosofavimo manierą, kuriai irgi būdinga pretenzingas paprastumas. Ji rodo, kiek reikia būti padykusiam, kad dabartinėmis sąlygomis pasakytum ką nors paprasto ir „primityvaus" ir kad tai prasimuštų pro visus „apšviestos" sąmonės varžtus. Mes skaitome Heideggerio samprotavimus apie beasmenę būtybę, kasdienę būtį, šnekalus, dviprasmybę, nuopuolį ir nuobloškį ankstesnių Mefistofelio ir Didžiojo inkvizitoriaus portretų fone; skaitome tarsi etiudus, parašytus pakylėto banalumo maniera, kuria filosofas bando skverbtis į tai, kaip visa yra. Atsisakiusi objektyvumo mito Heideggerio egzistencialistinė hermeneutinė analizė sukuria griežčiausią „giluminį pozityvizmą". Taip atsiranda filosofija, kuri ambivalentiškai atitinka prablaivėjusią, sekuliarizuotą ir technizuotą laiko dvasią: ji mąsto anapus gėrio ir blogio ir šiapus metafizikos; ir tiktai šia siaura linija ji gali judėti.

Teorinis mūsų amžiaus neokinizmas – egzistencinė filosofija – Heideggerio mąstymo forma demonstruoja banalumo avantiūrą. Tai, ką jis pateikia, yra beprasmybės fejerverkai, beprasmybės, pradedančios save suprasti. Reikia paaiškinti tą paniekinamą frazę, kuria Heideggeris anksčiau cituotame moto savo darbą visiškai atitolina nuo bet kokios „moralizuojančios kritikos", tarsi norėdamas pabrėžti, kad šiuolaikinis mąstytojas amžiams paliko moralizmo pelkes ir nebeturi nieko bendra su „kultūros filosofija". Kultūros filosofija negali būti daugiau kaip „aspiracija": bergždžia pretenzija, išpūsta kilniaširdystė, vis niekaip nesibaigiančio XIX amžiaus stiliaus pasaulėžiūra. Tuo tarpu „grynai ontologiniai ketinimai" dvelkia deginančiu realaus šiuolaikiškumo šalčiu; o šiems laikams nebereikia pliko švietimo, ir jie jau yra „prasimušę" pro bet kurią galimą analitinę kritiką. Jo tikslas yra ontologiškai mąstant ir pozityviai kalbant atskleisti egzistencijos struktūrą; siekdamas to tikslo, Heideggeris, kad išvengtų subjekto ir objekto terminų, ima išdykėliškai manipuliuoti žodžiais ir pasineria į alternatyvų žargoną, kuris iš tolo žiūrint tikrai nėra geres-

nis už tą, kurio Heideggeris norėjo išvengti, tačiau pro sąvokų naujumą galima įžvelgti moderniškai primityvų avantiūrizmą: archaikos ir naujųjų laikų darinį, pačių seniausių dalykų atspindį naujausiuose. Heideggerio kalbos „aiškumas" yra tai, kas šiaip kitose filosofijose neverta dėmesio. Kaip tik tą akimirką, kai mąstymas – aiškiai „nihilistinis" – atpažįsta beprasmybę kaip prasmės bet kokios raiškos ar bet kokio jos pateikimo foną, iš karto reikia aukščiausio lygmens hermeneutikos, t. y. prasmės suvokimo meno, kad būtų galima filosofiškai artikuliuoti beprasmybės prasmę. Tai gali (priklausomai nuo skaitytojo nusiteikimo) tiek jaudinti, tiek gramzdinti į neviltį – sukimasis suvoktoje tuštumoje, proto šešėlių teatras.

Kas gi yra tas keistas padaras, kurį Heideggeris pristato das Man vardu? Iš pirmo žvilgsnio jis panašus į modernias skulptūras, kurios vaizduoja ne kokį nors konkretų objektą ir kurių poliruoti paviršiai neleidžia įžvelgti kokios nors „ypatingos" prasmės. Tačiau jos yra iš tiesų tikros, apčiuopiamai konkrečios. Heideggeris pabrėžia, kad das Man nėra abstrakcija, nėra kokia nors bendrinė sąvoka, aprėpianti „visus aš", bet norėtų jį, kaip *ens realissimum,* sieti su tuo, kas yra kiekviename iš mūsų. Tačiau ši sąvoka nuvilia asmeniškumo, individualios reikšmės, egzistenciškai akivaizdžios prasmės lūkesčius. Das Man egzistuoja, bet už jo „nieko nėra". Jis yra kaip moderni, nefigūrinė skulptūra: reali, kasdienė, konkreti pasaulio dalis; tačiau niekada nenurodanti į kokį nors konkretų asmenį, į „tikrą" reikšmę. Das Man yra mūsų „aš" niekatroji giminė: kasdienybės aš, bet ne „aš pats". Jis tam tikra prasme atspindi mano viešąją pusę, mano esybės vidutiniškumą. Mano das Man yra toks pats kaip kitų žmonių, tai mano viešasis „aš", ir, kadangi siejasi su vidutiniškumu, visuomet teisus. Kaip netikras „aš" das Man kratosi bet kokio savo didžiai asmeniško ryžto; pagal savo prigimtį jis nori, kad viskas būtų lengva, viską imti iš išorės ir laikytis tradiciškumo regimybės. Tam tikra prasme jis ir savo atžvilgiu toks, nes tai, kas yra jis „pats", priima kaip kažką rasta tarp kito esamo. Tuo būdu tą Man galima suvokti tiktai kaip kažką nesavarankiška, kas neturi nieko sava ir vien tik sau. Kas jis yra, jam pasakoma ir perduodama per kitus; tai paaiškina jo gana didelį paviršutiniškumą, išsiblaš-

De Chirico, Didysis metafizikas, 1917 m.



kymą; jis yra žuvęs pasauliui, kuris jį pirmiausia pasitinka. Heideggeris:

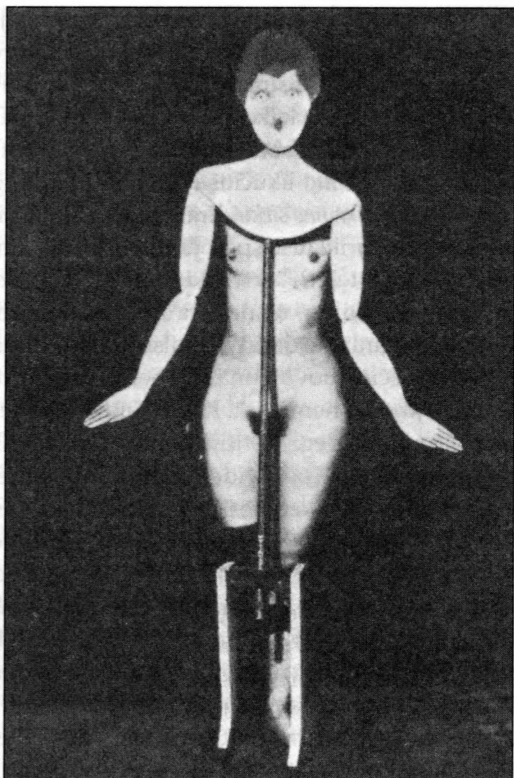
„Pirmiausia „aš" „nesu" kaip savasis „pats"; pirmiausia yra kiti das Man būdu. Kaip šitoks das Man ir iš jo aš „pats" esu „duotas" sau pirmapradiškai. Čiabūtis pirmiausia yra das Man ir dažniausiai juo lieka."* „Kaip Man aš visuomet gyvenu nepastebimai valdomas kitų." „Kiekvienas yra Kitas, ir nė vienas nėra jis pats. Das Man... yra niekas..."**

* M. Heideggeris, *Būtis ir laikas // Rinktiniai raštai.* Vertė A. Šliogeris. Vilnius, 1992, p. 81.
** Ten pat, p. 79.

Šis Man aprašymas, kuris leidžia Heideggeriui filosofiškai kalbėti apie „aš" nesinaudojant subjekto ir objekto filosofijos stiliumi, atrodo kaip atgalinis subjekto vertimas į šnekamąją kalbą, kur jis reiškia „pajungtumą".* Kas yra „pajungtas", tam atrodo, kad jis neturi „paties" savęs. Netgi kalbėdamas Man nepasako ko nors savo, o tiktai dalyvauja bendruose „šnekaluose" *(discours).* Šnekaluose – kuriais sakomi dalykai, kurie būtent yra sakomi – das Man atsiriboja tiek nuo tikrojo savo būties supratimo, tiek nuo aptariamų dalykų supratimo. Šnekaluose išryškėja kasdienės būties „šaknų neturėjimas" ir „netikrumas". Juos atitinka smalsavimas, kuris paviršutiniškai, „ilgam neužtrukdamas" pasidomi naujienomis. Smalsiam Man komunikuojant niekada nerūpi tikrai suprasti, o kaip tik priešingai – vengti suprasti, išsisukti nuo „tikro" žvilgsnio į būtį. Šį vengimą Heideggeris patvirtina *išsiblaškymo* sąvoka – žodžiu, kuris verčia suklusti. Visa anksčiau girdėta atrodė nesusiję su laiku, bendra, tačiau po šio žodžio mes staiga suvokiame, kurioje naujosios istorijos vietoje esame. Joks kitas žodis nėra taip prisigėręs specifinio XX amžiaus 3 dešimtmečio vidurio skonio – pirmo plataus masto vokiečių modernumo periodo. Visa, ką esame girdėję apie Man, galų gale būtų nesuprantama be realių Veimaro respublikos sąlygų, jos pokario meto karštligiško gyvenimo jausmo, jos žiniasklaidos, amerikonizmo, kultūros ir pramogų industrijos, išplėtotos išsiblaškymo industrijos. Tiktai ciniškame, demoralizuotame ir demoralizuojančiame pokario visuomenės klimate, kur mirusieji negali numirti, nes iš jų žūties daromas politinis kapitalas, „laiko dvasia" gali duoti filosofijai impulsą į būtį žiūrėti „egzistencialiai" ir kasdienybę supriešinti su „tikrąja", sąmoningai ryžtinga būtimi, kuri reiškia „būti, kad mirtum". Toks „mąstymas" apie „tikrąją būtį" yra galimas tiktai po karo metais prasidėjusių dievų sutemų, po „vertybių žlugimo", po *coincidentia oppositorum* materialinio karo frontuose, kur „gėris" ir „blogis" vienas kitą siuntė anapus. Tiktai šis metas radikaliai atkreipia dėmesį į vidinį suvisuomeninimą, jis jaučia, kad tikrovę valdo šmėklos, imitatoriai, išoriškai valdomos „aš" mašinos. Kiekvienas galėtų būti prisikėlėlis,

* Skyriuje „Loginis aspektas" aš toliau nagrinėju šį perkėlimą ir aiškinu, ką pajungimas ir pajungtumas reiškia pažinimo teorijai.

Man Ray, Drabužių kabykla, 1920 m.



o ne jis pats. Tačiau kaip tai sužinoti? Apie ką gali pasakyti, kad tai „jis pats", o ne tik Man? Tai neduoda ramybės egzistencialistams, kuriems taip rūpi toks svarbus ir neišsprendžiamas klausimas, kaip atskirti tikra ir netikra, tiesiogiška ir netiesiogiška, aišku ir neaišku, akivaizdu ir neakivaizdu (kas yra „tik taip"):

„Viskas atrodo taip, tarsi būtų autentiškai suprasta, suvokta ir aptarta, tačiau iš esmės taip nėra, arba atrodo, kad taip nėra, o iš tikrųjų yra taip."*

Kalba, atrodo, dar šiaip taip skiria tai, kas tik „atrodo taip", ir tai, kas iš tiesų „yra taip". Tačiau patirtis rodo, kaip viskas susilieja.

* M. Heideggeris. *Rinktiniai raštai*, p. 89.

Viskas atrodo taip, tarsi. Tą „tarsi" filosofas ir gromuliuoja. Pozityvistui viskas būtų kaip yra; jokio skirtumo tarp esmės ir reiškinio – tai vėl būtų tiktai senas metafizinis vaiduoklis, su kuriuo reikia susidoroti. Tačiau Heideggeris laikosi skirtumo ir fiksuoja tai „kitame", kuris ne tik yra „tarsi", bet ir turi esminga, tikra, akivaizdu. Heideggerio metafiziškumo likučius ir jo priešinimąsi grynajam pozityvizmui išduoda *tikrumo siekis.* Yra dar „kita dimensija" – nors ji ir neįrodoma, nes nepriklauso „parodomiems dalykams". „Kita" iš pradžių galima vien teigti, kartu tikinant, kad tai atrodo lygiai kaip „viena"; išoriškai „tikra" ir „netikra" niekuo nesiskiria.

Šiame keistame loginiame darinyje pulsuoja pats tikriausias XX amžiaus 3 dešimtmečio nuovokumas: jis postuluoja skirtumą, kurį reikia „daryti", jo visai nematant. Kol dviprasmybė bent jau *teigiama* kaip fundamentalus egzistencijos faktas, formaliai išlieka „kitos dimensijos" galimybė. Tuo Heideggerio minties judėjimas, atrodo, ir baigiasi: formaliai tikrumo išgelbėjimu, kuris, tiesa, gali atrodyti ir kaip „netikrumas". Tačiau vien plikų tvirtinimų neužtenka; galų gale tiek išgarbintai tikrajai čia-būčiai reikia ir kai ko „grynai sava",* kad galėtų kaip nors išsiskirti iš kitų. Kaip mums tai atrodo, kol kas lieka klausimas. Kad būtų dar įdomiau, Heideggeris, be to, pabrėžia, kad čia-būties nuopuolis neturi būti suprastas kaip kritimas iš kažkokios aukštesnės ar pirmapradiškesnės būklės, o kad taip vyksta nuo seno ir visada. Su šykščia ironija Heideggeris pastebi, kad das Man tariasi gyvenąs tikrą, pilnakraujį gyvenimą, jeigu visa galva pasineria į veiklą. Tuo tarpu jis kaip tik čia įžvelgia nuopuolį. Reikia pripažinti, kad „Būties ir laiko" autorius moka kankinti skaitytoją, kuris nekantriai laukia „esmės", ir – sąžiningai pripažinkime – kankinti „tikru" „giluminiu lėkštumu". Jis veda mus fantastiškai aiškiai per pozityvaus negatyvumo labirintus, kalba apie Man ir jo šnekalus, jo smalsavimą, jo nuopuolį, žodžiu tariant, apie „susvetimėjimą", tačiau tuo pačiu atokvėpiu tvirtina, jog visa tai nustatyta visiškai be jokios „moralinės kritikos"; juolab kad visa tai esanti analizė „su ontologiniais ketinimais", ir kalbėdami apie Man, apibūdiname visai ne nusmukusį save, o vienodo kaip ir tikrasis buvimas savimi amžiaus čia-būties kokybę.

* „Mefistofelis: Jeigu nebūčiau sau pasilikęs ugnies, nieko grynai sava neturėčiau."

Taigi taip yra nuo pat pradžių, ir žodis „susvetimėjimas", kad ir kaip keista, nėra nuoroda *atgal* į ankstesnę, aukštesnę, svarią būtį be svetimumo! Susvetimėjimas, sužinome mes, nėra tai, kad čiabūtis yra atplėšiama nuo „savęs", o kad šio susvetimėjimo netikrumas nuo pat pradžių yra stipriausias ir pirmapradiškiausias čiabūties motyvas. Jame nėra nieko, ką vertinant galima būtų apibūdinti kaip bloga, negatyvu arba neteisinga. Susvetimėjimas yra tiktai das Man būties modusas.

Pabandykime išsiaiškinti keistą šių minties šuolių choreografiją: Heideggeris veda mąstymą, siekiantį realistinio prablaivėjimo, per pažangiausias XIX amžiaus pozicijas. Jeigu ankstesnės didžiosios teorijos tik tada galėjo būti realistinės, kai atsvarai turėjo utopinį arba moralinį prieškrūvį, tai Heideggeris „nihilizmą" išplečia, pritaikydamas jį ir šiai utopinei moralinei sričiai. Tipiški XIX amžiaus kinikai buvo teorinio mokslo ir praktinio idealizmo, realizmo ir utopizmo, objektyvizmo ir mitologijos dariniai, o Heideggeris užsimoja antrą kartą likviduoti metafiziką; jis pereina prie radikalaus tikslų sekuliarizavimo. Jis trumpai atkreipia dėmesį į neginčijamą gyvenimo tikslo nebuvimą. Mes apskritai neiname į jokius puikius tikslus ir nesame jokios instancijos įgalioti šiandien kentėti dėl gražaus rytojaus.* Ir apie tikslus reikia galvoti anapus gėrio ir blogio ribos.

Skirtumas tarp tikro ir netikro dedasi mįslingesniu negu yra iš tiesų. Iš anksto aišku tiek: negali būti skirtumo kokiame nors „dalyke" (gražu–bjauru, tikra–netikra, gerai–blogai, didelis–mažas, svarbu–nesvarbu), nes egzistencinė analizė veikia *prieš* šiuos skirtumus. Taigi paskutinis galimas skirtumas yra tarp ryžtingos ir neryžtingos būties, pasakyčiau: tarp sąmoningosios ir nesąmoningosios. Tačiau į prieštaravimą sąmoninga–nesąmoninga reikia žiūrėti ne psichologinio švietimo požiūriu (niuansas: ryžtinga–neryžtinga greičiau kreipia ta linkme); sąmoninga ir nesąmoninga čia yra ne kognityvios priešpriešos ir ne informacijos, žinojimo ar mokslo srities priešpriešos, o egzistencinė kokybė. Jeigu būtų kitaip, tai Heideggerio „tikrumo" patosas būtų neįmanomas.

* Nihilizmas? Marksistinė kritika Heideggerio koncepcijose ilgai stengėsi matyti vien tiktai dekadentinės buržuazijos, netekusios net ateities valios, paskutinį akordą. Heideggeris fašistoidinio nihilizmo ir mirties kulto atstovas? Vargu. Greičiau jis duoda impulsą priešintis „didžiojo rytojaus" socializmams, begalinio aukojimosi utopijai.

Tikrumo konstrukcija galiausiai įsilieja į „būti, kad mirtum" teoremą. Heideggerio kritikams tai proga pigiai piktintis: buržuazinė filosofija tesugeba tik liguistai galvoti apie mirtį! Pelenų dienos fantazijos parazitinėse galvose! Perimkime iš tokių kritikų tiesos momentą ir pamatysime, kad Heideggerio darbuose, priešingai negu jis ketino, atsispindi visuomenės istorinė situacija, buvusi tuo metu, kai jie buvo sukurti; kad ir kaip juose tikinama, jog tai esanti ontologinė analizė, nenoromis pateikiama dabarties teorija. O kad ji tokia yra nenoromis, tai kritikas, matyt, turi teisę įvardyti nelaisvą, užtamsintą jos pusę, atitinkamai įvertindamas ir apšviestąją. Jokia mintis nėra taip intymiai susijusi su laikotarpiu, kaip „būti, kad mirtum"; tai filosofinis imperialistinio ir fašistinio pasaulinių karų epochos raktas. Heideggerio teorija sutampa su atokvėpiu tarp Pirmojo ir Antrojo pasaulinio karo, pirmojo ir antrojo masinių mirčių modernizavimo. Ji stovi pusiaukelėje tarp pirmojo destrukcijos pramonės žvaigždyno – Flandrijos, Tanenbergo, Verdeno – ir antrojo – Stalingrado, Aušvico, Hirosimos. Be mirties industrijos nėra išsiblaškymo industrijos. Skaitant „Būtį ir laiką" ne „vien" kaip egzistencinę ontologiją, bet ir kaip užkoduotą naujųjų laikų socialinę psichologiją, atsiveria vaizdas į didžiai perspektyvius struktūrinius ryšius. Heideggeris rado tokį ryšį tarp šiuolaikinės egzistencijos „netikrumo" ir šiuolaikinės mirties industrijos, kad jį gali suprasti tiktai industrinių pasaulinių karų amžininkas. Jeigu truputį nukrypsime nuo to prakeiksmo, kurį Heideggeriui užtraukė įtarimas fašizmu, tai formulėje „būti, kad mirtum" atsiskleis didžiuliai kritiniai potencialai. Tuomet suvoksime, kad Heideggerio mirties teorijoje slypi didžiausia XX amžiaus kritika, nukreipta prieš XIX amžių. Mat XIX amžius savo geriausias teorines energijas sukišo į bandymą per realistines didžiąsias teorijas padaryti įsivaizduojamą *kitų mirtį*.* Didieji evoliucionistiniai projektai atmetė pasaulio blogį, jeigu jis lietė kitus, ir kėlė jį į aukštesnes vėlesnių, ateisiančių laikų sąlygas: čia matyti formalus atitikimas tarp evoliucijos įsivaizdavimo, revoliucijos sąvokos, atrankos sąvokos, kovos už būvį ir stipresniųjų išlikimo, pažangos idėjos ir rasės mito. Visomis šiomis koncepcijomis bandoma optika, objek-

* Aš čia remiuosi vienu Michelio Foucault motyvu.

tyvizuojanti kitų žūtį. XX amžiaus mąstymas, pasitelkęs Heideggerio mirties teoriją, atgręžia nugarą tokiems hibridiškiems, teoriškai neutralizuotiems XIX amžiaus cinizmams. Išoriškai žiūrint, keičiasi tiktai asmeninis įvaizdis: „mirštama" virsta „aš mirštu". Įsisąmoninusi „būti, kad mirtum" Heideggerio egzistencija maištauja prieš „nuolatinį raminimą dėl mirties", be kurio superdestruktyvi visuomenė negali apsieiti. Totalinis industrinio karo militarizmas kasdienėmis sąlygomis siekia kaip galima tobulesnio narkotiško mirties išstūmimo arba stengiasi mirtį užkrauti kitiems – tai yra šiuolaikinio išblaškymo dėsnis. Pasaulio padėtis tokia, kad ji žmonėms, jeigu jie suklūsta, šnibžda: jūsų sunaikinimas yra grynai tik laiko klausimas, ir laikas, kurio reikia sunaikinimui, kad jus pasiektų, kartu yra jūsų išsiblaškymo laikas. Būsimo sunaikinimo prielaida yra jūsų išsiblaškymas, jūsų neryžtas gyventi. Išsiblaškęs žmogus yra mūsų egzistavimo modusas, per kurį *mes patys* esame įsipainioję į visuotines mirties sąsajas ir kooperuojamės su mirties industrija. Manyčiau, kad Heideggeris laiko rankose ginklavimosi filosofijos siūlą: mat ginkluotis reiškia paklusti Man dėsniui. Vienas įspūdingiausių „Būties ir laiko" sakinių yra toks: „Das Man neleidžia pasireikšti drąsai bijoti mirties". Kas ginkluojasi, pakeičia „drąsą bijoti mirties" karine veikla. Kariuomenė labiausiai garantuoja, kad aš nemirsiu „sava mirtimi"; ji žada man pagalbą bandant išstumti „aš mirštu" ir į jo vietą iškelti Man mirtį, mirtį *in absentia,* mirtį apimtam politinio netikrumo ir apsvaigus. Ginkluojamasi, išsiblaškoma, mirštama.

Heideggerio „aš mirštu" įžvelgiu kristalizacijos branduolį, aplink kurį gali skleistis reali atnaujinto kinizmo filosofija. Joks pasaulio tikslas nuo šiol neturi tiek nutolti nuo šio kiniškojo apriorinio „aš mirštu", kad mūsų mirtys taptų priemonėmis tikslui pasiekti. Gyvenimo beprasmiškumas – aplink kurį vejasi tiek daug nihilistinių plepalų – kaip tik ir pagrindžia jo brangumą. Beprasmybei skirta ne vien neviltis ir slogios būties košmaras, bet ir prasmę *teikiančios* gyvenimo iškilmės, energetinis čia ir dabar įsisąmoninimas ir Okeanijos šventė.

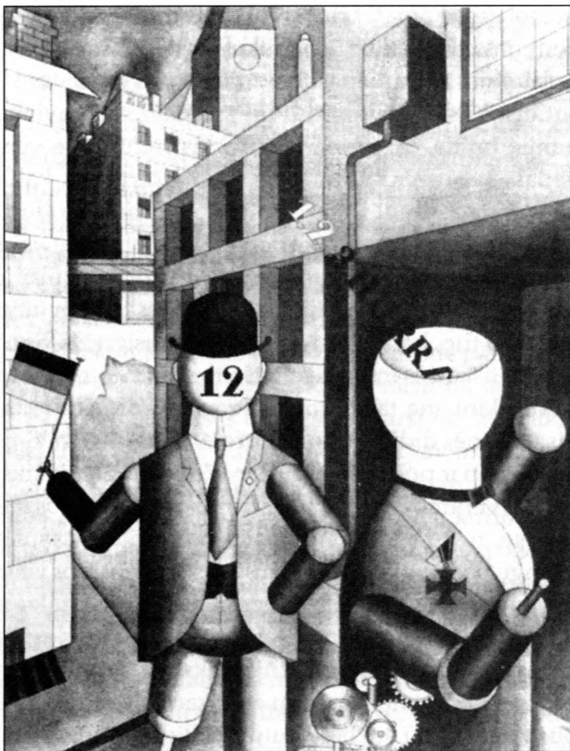
Yra žinoma, kad paties Heideggerio kūriniuose viešpatauja niaurūs motyvai ir jo egzistencinėje scenoje kaitaliojasi kasdienybės pilkumos niuansai ir ryškūs baimės žaibai bei mirties spal-

vos, ir tai teikia jo kūriniams melancholijos nimbą. Tačiau ir buvimo, kad mirtum, patose galima aptikti kiniškosios substancijos kruopelę, nes tai yra askezės patosas, ir čia XX amžiaus maniera žodžio gali paprašyti tikslų cinizmas. Tai, ką visuomenė savo veikloje mums pateikia kaip tikslus, mus visuomet riša prie netikros būties. Pasaulis daro viską, kad išstumtų mirtį, o „tikroji" egzistencija tik tada gauna gyvybės kibirkštį, kai aš blaiviai suvokiu, kad egzistuoju pasaulyje akis į akį su mirties baime, kuri kyla, kai iš anksto prieinu prie radikalios išvados, kad esu tas, kurio, pasibaigus mano laikui, laukia mano mirtis. Heideggeris iš čia daro išvadą apie pirmapradį čia-būties nejaukumą; pasaulis niekada negalės būti patikimi, saugumą teikiantys žmogaus namai. Kadangi būtis iš esmės yra nejauki, tai „benamis žmogus" (jis pirmiausia ėmė vaidentis filosofijoje po Antrojo pasaulinio karo – kaip žmogus, einantis per subombarduotą šalį) jautė poreikį bėgti į dirbtines buveines, dirbtines tėvynes ir iš baimės vėl užsisklęsti įpročiuose ir butuose.

Žinoma, ir tokie sakiniai, kad ir taikantys į bendrus dalykus, turi konkretų* ryšį su savo istorinio momento reiškiniais. Heideggeris ne veltui yra Bauhauzo, „naujo gyvenimo", ankstyvojo urbanizmo, socialinės butų statybos, gyvenviečių teorijos ir pirmųjų kaimo komunų amžininkas. Jo filosofinis diskursas šifruotai prisideda prie šiuolaikinės gyvenamųjų būstų jausenos, namo mito, miesto mito problematikos. Kai jis kalba apie benamį žmogų, tai būna padiktuota ne vien siaubo, kurį nepataisomas provincialas jaučia šių laikų didmiesčių gyvenimo formoms. Tai tiesiog atsižadėjimas mūsų civilizacijai būdingos namų statybos, miestų statybos utopijos. Iš tiesų socializmas, jeigu jis turi būti industrijos šalininkas, yra ir miestietiškosios „utopijos dvasios" tolesnis puoselėtojas; jis, tiesa, žada išvesti iš „niūrių miestų", bet miestiškomis priemonėmis, ir perspektyvoje regi naują miestą, galutinį žmonių miestą ir tėvynę. Todėl tokio tipo socializmui visada būdingos ir miesto menkystės maitinamos svajonės. Heideggerio provincializmas to visiškai nesupranta. Jis žiūri į miestą „amžinos provincijos" akimis, o ši nesileidžia įtikinama, kad kas nors galėtų būti geriau už kai-

* Konkretumas nedaro negalimo miglotumo.

George Groszas, Respublikonų automatai, 1920 m.



mą. Geranoriškai interpretuojant galima pasakyti, kad Heideggeris įsiskverbė į naujųjų laikų fantazijas apie gyvenamąją erdvę, nes miestas svajoja apie kaimą, o kaimas – apie miestą. Ir vieno, ir kito fantazijos vienodai turi išlygų ir vienodai iškreiptos. Heideggeris propaguoja iš dalies paraidžiui, iš dalies metaforiškai suvoktą „poistorinį" grįžimą į kaimą.

Kaip tik stipriausio modernizavimo metais – vadinamajame auksiniame XX amžiaus 3 dešimtmetyje – miestas, kadaise utopijos vieta, ėmė netekti savo žavesio, ir visų pirma Berlynas, XX amžiaus pradžios sostinė, prisidėjo prie to, kad metropolio euforiją pakeistų blaivus požiūris. Kaip pramonės, gamybos, vartojimo ir masinio skurdo židinys jis kartu buvo ir labiausiai pasmerktas susvetimėjimui: niekur už modernumą taip brangiai

nemokama kaip didžiuosiuose miestuose. Heideggerio analizės žodynas atrodo tarsi tyčia sukurtas tam, kad išreikštų išsimokslinusių miestiečių nepasitenkinimą savo gyvenimo forma. Paviršutiniška išsiblaškymo kultūra, šnekalai, smalsavimas, vienišo benamio buitis, nuopuolis (peršantis mintį apie visas įmanomas gėdas), pastogės neturėjimas, baimė, buvimas, kad mirtum: visa tai atrodo kaip didmiesčio menkystė, atsispindinti truputį apmūsojusiame, truputį pernelyg prašmatniame veidrodyje. Heideggerio provincinis kinizmas turi stiprią kultūrinę kritinę tendenciją. Tačiau jis liudija ne *tik* beviltišką provincializmą, kuris reiškiasi tuo, kad jo rango filosofas nusigręžia nuo buržuazinės miestietiškosios ir socialistinės utopijos, bet ir rodo tendenciją pasukti į kinizmą ta prasme, kad juo paneigiami miestietiškosios visuomenės didieji planai ir projekcijos. Atsigręžimas į provinciją gali būti ir posūkis į tikrąją makroistoriją, kuri tiksliau atsižvelgia į gyvenimo reguliavimą gamtos, agrikultūros ir ekologijos rėmuose, negu visi ligšioliniai industriniai pasaulėvaizdžiai tai įstengė padaryti. Istorija, kurią rašo industrijos istorikas, būtinai bus mikroistorija. Kaimo istorija pažįsta daug ilgesnį žemiškojo gyvenimo pulsą. Trumpai tariant: miestas nėra egzistencijos svajonių išsipildymas; industrijos tikslai taip pat ne; mokslinė pažanga taip pat ne; daugiau civilizacijos, daugiau kino, puikesni būstai, daugiau važinėti automobiliu, geriau valgyti; visa tai nėra tai. „Tikra" visuomet bus kiti dalykai. Tu turi žinoti, kas tu esi. Tu turi sąmoningai suvokti, kad būtis, kad mirtum yra aukščiausia tavo galėjimo būti instancija; mirtis užpuola tave nusigandusį, ir tavo didžioji akimirka ateina tada, kai tau užtenka drąsos atsispirti didžiajai baimei.

„Tikroji baimė... viešpataujant nuopuoliui ir viešumui, reta" („Būtis ir laikas", orig. *Sein und Zeit"*, S. 190). Kas stato už reta, renkasi elitinį dalyką, taigi tikrumas yra nedaugelio reikalas. Ką tai primena? Ar mes vėl negirdime Didžiojo inkvizitoriaus balso, kuris skiria vienetus ir daugelį: vienetus, kurie pakelia didžiosios laisvės naštą, ir daugelį, kurie nori gyventi kaip maištaujantys vergai ir nėra pasiruošę tikrai laimei, tikrai baimei, tikrai būčiai? Šis visiškai apolitiškas elitarizmas, kuris mano išties egzistuojant elitą, beveik neišvengiamai turėtų pereiti į visuomeninį ir regu-

liuoti politinį pasirinkimą. Didysis inkvizitorius šiuo atžvilgiu pasižymėjo neturinčios iliuzijų ir ciniškos politinės sąmonės pranašumu. Tuo tarpu Heideggeris liko naivuolis, aiškiai nesuvokiantis, kad iš tradicinio mišinio ir akademinio apolitiškumo, elito sąmonės ir herojiškos nuotaikos beveik neišvengiamai kyla nesuvokti politiniai reiškiniai. Kurį laiką jis (norėtųsi pasakyti *taigi*) įpuola į liaudišką Didžiojo inkvizitoriaus cinizmą. Jo analizė nejučia pasitvirtino jo paties atžvilgiu. Viskas *atrodo tarsi*. Tai skamba kaip „tikrai suprasta, suvokta ir pasakyta, bet vis dėlto iš esmės taip nėra". Nacionalsocializmas – „judėjimas", „sukilimas", „sprendimas" – Heideggerio vizijos požiūriu atrodė panašu į tikrumą, pasiryžimą ir herojišką buvimą, kad mirtum, tarsi fašizmas būtų tikrumo atgimimas iš nuopuolio, tarsi tas šiuolaikinis maištas prieš šiuolaikiškumą būtų tikras pačia savimi pasiryžusios būti egzistencijos įrodymas. Cituojant Hannah Arendto išdidžią pastabą apie Trečiojo reicho intelektualus, kurie nors ir nebuvo fašistai, tačiau „kažką įžvelgė" nacionalizme, reikia turėti galvoje Heideggerį. Heideggeris iš tiesų daug ką jame įžvelgė, kol pastebėjo, kas tas politinis judėjimas „iš tikrųjų" yra. Haliucinacija negalėjo ilgai trukti. Nacionalsocialistų judėjimas turėjo parodyti, ką liaudiškasis Man turi *in petto* – Man, kaip hegemoną, Man, kaip narcisistinę ir autoritarinę masę, Man, kaip žudymo maniakus ir žudymo valdininkus. Fašizmo „tikrumas" – vienintelis – buvo tas, kad jis paslėptą destruktyvumą pavertė deklaruojamu, taigi laiko dvasią labai atitinkančiu būdu prisidėjo prie atviro cinizmo, kuris nieko daugiau neslėpė. Fašizmas, ypač jo vokiškasis variantas, yra labiausiai „atviras" politinis destruktyvumas formulės „valia valdyti" padrąsintas būti savimi. Atsitiko taip, tarsi Nietzsche psichoterapeuto maniera būtų pasakęs kapitalistinei visuomenei: „Jūs juk esate iš esmės suėsti valios valdyti, todėl išleiskite ją pagaliau į laisvę ir prisipažinkite, kokie ir taip jau esate!"* – ir naciai po to iš tiesų ėmė „ją" išleidinėti, tačiau ne terapinėmis aplinkybėmis, o į patį politinės realy-

* Požiūris į Nietzsche visada priklausys nuo to, kaip bus suprantama „valia valdyti". Kaip raginimas valstybiniam cinizmui? Katarsiškas prisipažinimas? Vitališkas šūkis? Narcisizmo metafizika? Išsilaisvinimo propaganda?

bės vidurį. Galbūt teorinis lengvabūdiškumas vertė Nietzsche manyti, kad filosofija turi pavargti nuo provokacinių diagnozių, ir jis galbūt negalvojo apie terapiją. Velnią pavadinti vardu tegali tas, kuris žino, kaip tas velnias (tegu tai bus „valia valdyti", agresija ar pan.) reaguos; paminėti, vadinasi, pripažinti jo egzistavimą, o pripažinti reiškia „išvaduoti".

Heideggerį galima laikyti labai šifruotu, bet jau suprantamu antikinio kiniškojo impulso ainiu, kuris bando paveikti socialinį vyksmą kritikuodamas civilizaciją; galų gale jis priveda *ad absurdum* modernią technikos ir viešpatavimo sampratą. Galbūt iš egzistencinės ontologijos atimama daug jos arogantiško niūrumo, suprantant ją kaip filosofinę oilenšpygeliadą. Ji moko žmones visko, kad nuvestų juos ten, kur jie jau nieko nenori mokytis; ji nepaprastai manieringai perteikia paprasčiausius dalykus. Aš vadinu tai tikslų kinizmu. Kinizmo tikslų inspiruotam žmogui gyvenimas vėl gali pasidaryti šiltas, jei jis iš priemonių cinizmo išmoko veikimo, valdymo ir griovimo šalčio. Instrumentalistinio proto kritika skubina būti privesta iki galo kaip ciniškojo proto kritika. Ja stengiamasi sušvelninti Heideggerio patosą ir išlaisvinti jį, kad nebūtų įsikibęs grynai tik į mirties sampratą. „Tikrumą", jeigu tas žodis apskritai turi suteikti prasmę, mes greičiau patiriame mylėdami ir išgyvendami seksualinį svaigulį, ironizuodami ir juokdamiesi, darydami išradimus ir jausdami atsakomybę, medituodami ir patirdami ekstazę. Taip atsipalaidavus išnyksta tas egzistencinis vienintelis, kuriam jo mirtis atrodo didžiausia jo savastis. Galėjimo būti viršūnėje mes patiriame ne tik pasaulio pabaigą mirdami vieniši, bet dar labiau „aš" žūtį atsiduodami be galo kolektyviniam pasauliui.

Tarkime, kad tarp pasaulinių karų mirtis nustelbė filosofinę fantaziją ir kad pretenduoja į *ius primae noctis* su tikslų kinizmu, bent jau filosofijoje. Tačiau tai nieko gero nesako apie egzistencinės filosofijos santykį su realia egzistencija, jeigu jai ateina į galvą tik „sava mirtis", kai klausi, ką ji galinti pasakyti apie tikrą gyvenimą. Iš tiesų ji sako nieko negalinti pasakyti ir todėl privalanti rašyti „Nieko" didžiąja raide. Šis paradoksas būdingas labai stipriam knygos „Būtis ir laikas" minties judėjimui: dar turbūt niekada nebuvo panaudotas toks didelis sąvokų arsenalas, kad

būtų mistiškai perduotas toks „varganas" turinys. Kūrinys atakuoja skaitytoją patetiškai ragindamas tikrajai egzistencijai, bet apsigaubia tyla, kai norime paklausti: o kaipgi? Vienintelis, beje, fundamentalus atsakymas, kurį būtų galima ištraukti, iššifruotas (ankstesniu būdu) turėtų būti toks: sąmoningai. Tai jau nebe konkreti moralė, instrukcija, ką daryti ir ko ne. Bet jeigu filosofas nebegali duoti direktyvų, tai bent jau primygtinai perša tikrumą. Taigi: gali daryti, ką nori, gali daryti, ką privalai; tačiau daryk taip, kad visada didžiai sąmoningai suvoktum tai, ką darai. Moralinis amoralizmas – paskutinis įmanomas egzistencinės ontologijos žodis etikai? Atrodo, kad sąmoningo gyvenimo etosas yra vienintelis dalykas, kuris gali išsilaikyti nihilistinėse naujųjų laikų srovėse, nes jis iš esmės yra joks etosas. Jis net neatlieka moralės pakaitalo funkcijos (kaip utopijos, kurios gėrį nukelia į ateitį, o blogį padeda sureliatyvinti kelyje į ją). Kas iš tiesų mąsto anapus gėrio ir blogio, randa tiktai vieną gyvenimui svarbų prieštaravimą ir kartu vienintelį, kuriam mes be idealistinių ypatingai didelių pastangų galime daryti poveikį savo pačių būtimi: prieštaravimą tarp sąmoningos ir nesąmoningos veiklos. Sigmundas Freudas savo garsiajame raginime suformulavo frazę: kur buvo tai, ten turi būti „aš"; o Heideggeris pasakytų: kur buvo *das Man,* turi būti tikrumas. Tikrumas būtų – laisvai interpretuojant – ta būsena, kurią mes pasiekiame, kai savo būtyje sukuriame *ištisinį sąmoningumą.** Tiktai tai praskina kelią nesąmoningumui, kuris turi įtakos žmogaus gyvenimui, juolab suvisuomenintam; paviršutiniška, išsiblaškiusi das Man sąmonė yra pasmerkta būti nevientisa, impulsyviai reliatyvi, automatiška ir nelaisva. Das Man yra tai, kas privalo būti. Kaip priešpriešа išsiugdo sąmoningas tikrumas (mes laikinai vartojame šį terminą) – aukštesnė budrumo kokybė. Jis nukreipia į savo veiksmus visą ryžtą ir energiją. Budizmas apie tai kalba palyginamaisiais posakiais. Tuo metu, kai das Man „aš" miega, tikrojo „paties" čia-būtis pabunda, kad taptų savimi. Kas tyrinėja save esantį nuolat budrios būsenos, iš savo situacijos, anapus moralių, suvokia, ką jam daryti.

* Tai yra modernus delfiškojo „pažink save" ekvivalentas. Freudo „aš" greičiau atitinka Man. Ar psichoanalizuojamasis yra pritaikytasis, niveliuotasis?

Heideggerio sąžinės sąvokos interpretacija rodo, kiek siekia jo sisteminis amoralizmas:* jis konstruoja atsargiai ir tuo pat metu revoliucingai „besąžinę sąžinę". Per europinės moralės istorijos tūkstantmečius sąžinė buvo laikoma vidine instancija, kuri man sako, kas yra bloga ir kas gera, tuo tarpu Hedeggeris ją laiko *tuščia* sąžine, kuri nieko nesako. „Sąžinė vien tiktai ir nuolat kalba tylėjimo būdu" („Būtis ir laikas", orig. *Sein und Zeit*, S. 273). Čia ir vėl susiduriame su būdingu Heideggerio topu – nieko nesakančiu intensyvumu. Anapus gėrio ir blogio yra tiktai „garsus" tylėjimas, intensyvi, nedaranti išvadų sąmonė, kuri apsiriboja tuo, kad budriai stebi tai, kas kaip yra. Sąžinė – anksčiau suvokta kaip turininga moralinė instancija – dabar artėja prie grynos suvoktos būties. Moralė, kaip dalyvavimas socialinėse sutartyse ir principuose, liečia tiktai Man elgesį. Tikrojo „paties" sritis lieka tik gryna ryžtinga sąmonė – vibruojanti esamybė.

Vienoje patetiškoje tiradoje Heideggeris aiškina, kad toje „besąžinėje sąžinėje" slypi raginimas mums – raginimas „būti kaltam". Kaltam kuo? Atsakymo nėra. Ar „tikrasis" gyvenimas kokiu nors atžvilgiu yra apriorinė kaltė? Ar čia slapta negrįžta krikščioniškoji teorija apie prigimtinę kaltę? Tuo atveju mes būtume tiktai tariamai nusigręžę nuo moralizmo. Bet jeigu tikrasis buvimas savimi apibūdinamas kaip buvimas, kad mirtum, tai peršasi mintis, jog šis „raginimas būti kaltam" nustato egzistencinį ryšį tarp „paties" dar čia-būties ir kitų mirties. Gyvenimas kaip leidimas mirti; iš tikrųjų gyvenantis yra tas, kuris suvokia save kaip likusį gyvą, kaip

* Šis refleksinis amoralizmas, kuriame, kad ir keista, yra tylaus autentiško padorumo pažado, susilaukė priešininko – socialistinio moralizmo. Ir vėlesnioji kritinė teorija atsisakė Adorno „estetinės teorijos" jutiminio tariamo amoralizmo ir tiesiogiai argumentuodama krypsta į pozityviąją etiką. Tam tikru atžvilgiu tai gali reikšti pažangą – jeigu tik bus išvengta pavojaus nelikti už egzistencialistinio ir estetinio amoralizmo radikalaus modernumo nugaros. Šis jau apmąsto šiuolaikines patirtis su visokia morale ir visais kategoriškaisiais imperatyvais: kadangi šios „privalėjimo" formos baigiasi idealistinėmis be galo didelėmis pastangomis, tai imperatyvioji etika sukuria savo pačios duobkasius – skepsį, rezignaciją, cinizmą. Moralizmas su savo „tu privalai" neišvengiamai kreipia į „aš negaliu". Tuo tarpu amoralizmas, besiremiantis „tu gali", realistiškai tikisi, kad tai, ką „aš galiu", galų gale bus teisinga. Posūkis į praktinę filosofiją, kuri džiugiai išskiria kiekvieną šiandien bent kiek pasaulyje paplitusį pagrindų apmąstymą, neturi mūsų sugundyti vėl taikyti būčiai kategoriškojo imperatyvo. Todėl kiniškoji išmintis kuria beimperatyvią etiką, kuri ragina galėti, užuot painiojusis į ekspresyvias privalėjimo komplikacijas.

tą, kurį mirtis dar aplenkė, o laikotarpį iki kito, galutinio susitikimo su mirtimi jis suvokia kaip atidėjimą. Heideggerio analizė logiškai įsiskverbia į šią kraštutinę amoralios refleksijos zoną. Kad jis suvokia, jog stovi ant galinčio sprogti pagrindo, išduoda jo paties klausimas: „Ar raginimas būti kaltam nereiškia raginimo būti blogam?" Ar negali būti tokio „tikrumo", kurį patyrę mes galime pasirodyti esą ryžtingi blogio darytojai? Taip kaip fašistai rėmėsi Nietzsche's „anapus gėrio ir blogio", kad šiapus darytų bloga? Heideggeris išsigąsta šios išvados. Tikina, kad „besąžinės sąžinės" amoralizmas – tai ne raginimas daryti bloga. Vis dėlto Heideggeris dar nuo 1927 metų dėl to nerimavo, o 1933 metais pražiopsojo tiesos akimirką ir leidosi apgaunamas aktyvistinės, neturinčios iliuzijų ir herojinės Hitlerio judėjimo frazeologijos. Politinis naivuolis tarėsi fašizme radęs „tikrumo politiką" ir leido sau, nieko neįtardamas (toks gali būti tik vokiečių universiteto profesorius), savo filosofijos projekciją nukreipti į nacionalsocialistinį judėjimą.

Tačiau reikia matyti štai ką: Heideggeris savo svarbiausiomis mąstymo išvadomis ir tada nebūtų dešiniųjų žmogus, jeigu politiškai būtų prikalbėjęs dar painesnių dalykų, negu kad prikalbėjo. Mat savo tikslų cinizmu (mano terminu tariant) pirmasis sugriovė didžiąsias utopines moralistines XIX amžiaus teorijas. Tuo savo laimėjimu jis yra vienas pirmųjų naujos ir kitokios kairės genealogijoje: kairės, kuri nebesikabina į hibridiškas istoriosofines XIX amžiaus konstrukcijas; kuri didžiosios dogmatinės marksistinės teorijos (man šis žodžių derinys labiau patinka negu „pasaulėžiūra") stiliumi nelaiko savęs pasaulio dvasios bendrininke; kuri nėra aklai prisiekusi pramoninės raidos dogmatikai; kuri reviduoja ribotą materialistinę ir slegiančią tradiciją; kuri nesiremia vien tuo, kad kiti turi mirti tam, kad triumfuotų „savas reikalas", o yra įsitikinusi, kad gyva gali remtis tik savimi; kuri niekaip nesilaiko naivaus tikėjimo, jog suvisuomeninimas būtų vienintelis vaistas nuo dabarties negerovių. To nežinodama ir didžiąja dalimi net nenorėdama žinoti (šioje šalyje netgi su piktu užsispyrimu), naujoji kairė yra egzistencialistinė kairė, neokiniškoji kairė, drįstu pasakyti: heidegeriškoji kairė. Tai yra gana pikantiška išvada, ypač kritinės teorijos šalyje, kur „fašistinis ontologas" yra tabu. Tačiau kas yra iš pagrindų ir tiksliai ištyręs egzistencialistinių krypčių ir kairiojo he-

gelistinio kritinio socialinio tyrimo atstūmimo procesus? Argi nėra daug slapto panašumo tarp Adorno ir Heideggerio? Kokios priežastys akivaizdžiai neleidžia jiems komunikuoti?*

O Diogenas? Ar jam apsimokėjo leistis į egzistencinį ontologinį nuotykį? Ar jo žibintas rado žmogų? Ar jam pavyko įvarvinti į galvas neapsakomai paprastų dalykų? Manau, kad jis pats tuo abejoja. Jis susimąstys, ar jam nereikia visai liautis filosofavus. Filosofija neatsilaiko prieš liūdną sąlygų komplikuotumą. Prisijungimo, kad galėtum keisti, strategija kritiką užkrečia kolektyvine melancholija. Galop jis, buvęs gyvesnis, tampa tik dar liūdnesniu, ir kitaip vargu ar galėtų būti. Galbūt vieną dieną Diogenas atsisakys savo profesūros ir lentoje netrukus rasime žinią, kad profesoriaus X paskaitų kol kas nebus. Sklinda kalbos, kad jį matė *American Shop*, kur jis pirko miegmaišį. Galų gale, sako, jį matė sėdintį ant šiukšliadėžės, smarkiai įkaušusį ir kikenantį, tarsi jam būtų ne visi namie.

* Šiais klausimais Hermannas Mörchensas neseniai parašė didelį veikalą.

Fenomenologinis aspektas

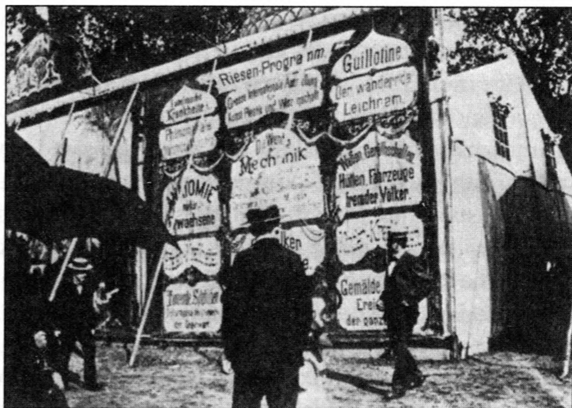
A. Kardinalieji cinizmai

Apimtas staigaus apmaudo, aš vėl nuplėšiau kelių plikų minėtų minčių figos lapus...
Heinrichas Heine, „Vokietija. Žiemos pasaka". Įžanga

Apie cinizmo sąvoką jau esame kalbėję ir matėme, kad ji platesnė, negu atrodo iš pirmo žvilgsnio. Cinizmas yra iš tų, kuriam duodi mažąjį pirštą, o jis griebia visą ranką. Iš pradžių tai darei iš smalsumo, norėjai „pamatyti, kas už to slypi", o per vėlai apsižiūrėjęs pastebėjai, kad susidūrei su dalyku, kuris privertė tave į viską žiūrėti visai kitaip. Mes norėjome susipažinti su cinizmu, o jis mus, pasirodo, jau seniai valdo.

Cinizmo sąvoką iki šiol išdėstėme dviem variantais, o po cinikų kabineto jau ryškėja ir trečiasis. *Pirmasis* variantas buvo toks: cinizmas yra apšviesta iškreipta sąmonė – modernizuotos formos nelaiminga sąmonė. Jos pagrindas intuityvus, prasidedantis paradoksu; jis reiškia nepasitenkinimą, kad šiuolaikinis pasaulis prisisunkęs kultūrinių beprotybių, nerealių vilčių ir nusivylimų jomis, beprotybės pažangos ir išminties stagnacijos, kad per modernias sąmones eina gilus plyšys, kuris, atrodo,visiems laikams skiria protą ir realybę, tai, kas žinoma, ir tai, kas daroma. Mes priėjome prie šizoidinių fenomenų aprašymo; bandėme rasti žodžių apibūdinti nenormaliai sudėtingoms refleksyvia tapusios, daugiau niūrios negu iškreiptos sąmonės struktūroms; savisaugos verčiama, nualinta nuolatinės moralinės savigraužos, ji šeimininkauja toliau.

Antrasis cinizmo sąvokos variantas turi istorinę dimensiją; čia yra įtampa, kuri pirmą kartą iškilo antikinėje civilizacijos kritikoje ir vadinama kinizmu: individų siekimas atsilaikyti prieš jų visuomenių paikystes ir pusprotystes, patiems išliekant pilnaverčiais ir protingais. Gyvenimas priešinantis, juokiantis, atsisakant paklusti, apeliuojant į gamtą ir įvairialypį gyvenimą; jis prasideda kaip plebėjiš-



Heinrichas Zille, Didžiulė programa. Įvairenybių balaganas vienoje Berlyno mugės aikščių, apie 1900 m.

kas „individualizmas", yra pantomimiškas, gudrus ir sąmojingas; kai kas iš jo jau pasiekia rimtesnius stoikus, kai kas pereina į krikščionybę, bet nunyksta, kai krikščionių teologija atmeta pagoniškąjį antikos palikimą (kartais ji tai tiesiog skelbia šėtono darbu). Cinizmo sąvoką buvome pasilikę valdančiųjų ir viešpataujančios kultūros replikai į kinizmo provokaciją apibūdinti; jie puikiai mato, kas tikra, bet ir toliau prievarta varo savo. Jie jau žino, ką daro.

Sąvoka čia skyla į priešingybių porą: kinizmą–cinizmą; ši pora pagal prasmę panaši į pasipriešinimą ir priespaudą, tiksliau – savęs įkūnijimą priešinantis ir savęs skaldymą priespauda. Istoriškai žiūrint, kinizmo fenomenas išnyksta ir virsta tipu, kuris vis pasirodo istorijoje, kur krizinėse civilizacijose ir civilizacijų krizėse susiduria sąmonės. Todėl kinizmas ir cinizmas yra mūsų istorijos konstantos, tipiškos poleminės „apačių" arba „viršūnių" sąmonės formos. Jomis reiškiasi aukštųjų ir liaudies kultūrų priešybė, atsiskleidžia paradoksai aukštos kultūros etikų viduje.

Toliau *trečiasis* cinizmo sąvokos variantas pereina į poleminių sąmonės formų fenomenologiją. Polemika visą laiką sukasi apie teisingą tiesos kaip „nuogos" tiesos supratimą. Mat ciniškasis mąstymas pasireiškia tik tada, kai apie daiktus galimos dvi pažiūros – oficiali ir neoficiali, užmaskuota ir nuoga, iš herojų pozicijų ir iš kamerdinerių. Kultūroje, kur visą laiką esame apgaudinėjami, norime žinoti ne šiaip sau tiesą, o *nuogą* tiesą. Kur to, kas draudžia-

ma, negali būti, turime sužinoti, kaip atrodo „pliki" faktai, kad ir ką apie tai sakytų moralė. Tam tikra prasme „valdyti" ir „meluoti" yra sinonimai. Valdovų tiesa ir tarnų tiesa skiriasi.

Šioje fenomenologinėje ginčytinų sąmonės formų peržiūroje mes turime „atsisakyti" remti kiniškąjį požiūrį; iš pradžių turėsime bešališkai žiūrėti, kaip šešiose svarbiose vertybių srityse – karo, politikos, seksualumo, gydymo, religijos, mokslo (teorijos) – kiniškoji ir ciniškoji sąmonės stoja priešais viena kitą, viena kitą puola, ginasi, viena kitą reliatyvina, trinasi tarpusavyje, pagaliau viena kitą pažįsta ir išsilygina. Apibūdinant kardinaliuosius cinizmus, išryškėja kariškosios dvasios istorijos apmatai. Ji aprašo, kaip aukštos kultūros etikų širdyse „kuriamas idealas". Pamatysime, kad tai ne „dvasios fenomenologija", kaip ją įsivaizduotų Hegelis.* Su Husserliu ji irgi menkai turi ką bendra, išskyrus amžiną filosofinį kovos šūkį: „Prie daiktų!"

1. Karinis cinizmas

> Geriau būti penkias minutes bailiu, negu visą gyvenimą negyvam.
>
> Kareivių patarlė

> Ir Prūsijos ministrui pirmininkui Bismarkui sukėlė siaubą matyti baisumai.
> – Karas yra pragaras, ir kas jį plunksnos brūkštelėjimu sukelia, yra velnias! – pareiškė jis, neatsižvelgdamas į tai, kad be paliovos buvo jo siekęs!
>
> W. Stieberis.**

Bėgimas senesnis už puolimą, sako antropologiniai tyrimai. Remiantis tuo, žmogų, tiesa, iš dalies, galima laikyti plėšriu žvėrimi (medžiotoju), bet ne karingu žvėrimi aprioriškai; ginklų – mušimo, metimo, šaudymo (atstumo sukūrimas, neokortikalinė raida) – atradimas irgi yra labai svarbus antropogenezei. Jeigu apskritai ką nors galima manyti apie pirmykštę žmogaus nuostatą kovos ir karo atžvilgiu, tai tik tiek, kad jis labiau linkęs išsisukti, negu kautis. G. Kleemannas apie tai rašo knygoje „Bailus, bet laimingas" (G. Kle-

emann, *Feig aber glücklich,* Untertitel: (*Warum der Zeitgenosse Ur-Mensch nicht kämpfen will,* Ffm. – Berlin-Wien, 1981). Kas traukiasi, iš pradžių turi daugiau šansų išlikti gyvas negu jo priešininkas. Jeigu bailumą suprastume natūraliai kaip pirminį polinkį vengti kovos, tai jis tarp žmogaus impulsų užimtų aukštesnę vietą negu noras kautis. Bėgti iš pradžių protingiau negu nepasiduoti – „protingesnis nusileidžia".

Tačiau plėtojantis civilizacijai, ateina toks metas, kai priešintis yra protingiau negu bėgti. Kaip iki to buvo prieita, mums nerūpi – kelios istorinės sąvokų nuotrupos tegu apibrėš problemą: ekologinė konkurencija, gyventojų tankio didėjimas, neolitinė revoliucija, klajoklinės gyvulių augintojų ir sėsliosios žemdirbių kultūrų išsiskyrimas. Kelias į „istoriją", į aukštąsias kultūras, eina per genčių militarizavimą ir per jį į valstybę.

Karinis cinizmas gali atsirasti, kai karo psichologijos raida pakankamai išryškina tris pagrindines vyrų laikysenas kovos atžvilgiu – *didvyrio, delsiko* ir *bailio* tipus. (Tai jau pastebima ir tarp intraspecifiškai agresyvių gyvūnų, pvz., elnių.) Sukuriama aiški vertybių hierarchija, kurios priešakyje stovi didvyris; iš esmės visi turėtų būti tokie kaip jis; didvyriškumas karingos civilizacijos vyrams tampa kelrode žvaigžde. Tačiau tada pasidaro reikalinga ir nauja socialinė psichologinė žmogaus dresūra, kurios tikslas pasiekti naują (kokio gamtoje nebuvo) karinių temperamentų paskirstymą. Bailumą – kurio kaip žaliavos į valias yra kiekviename – reikia paversti kovos trokštančiu didvyriškumu arba bent jau kovai pasiruošusiu delsimu. Šia prigimčiai prieštaraujančia alchemija užsiima visos karingų civilizacijų kareivių dresūros pasaulio istorijoje;

* Jei Hegelio fenomenologiją vadinsime „Pasaulio dvasios kelione per istoriją pas save", tai šioje formuluotėje nė viena pagrindinių sąvokų nebus teisinga: pirma, tai ne kelionė, nes ji turi turėti pradžią ir tikslą, o taip nėra; „kelio" metafora istorijos neapima, antra, nėra tokios „pasaulio dvasios", kuri dalyvautų visuose istorijos įvykiuose ir mūšiuose kaip kombatantas ir mūšių dalyvis; trečia, nėra pasaulio istorijos (suprantant ją kaip pasakojimą apie nuotykius) subjekto, kuris tuos nuotykius yra patyręs; ketvirta, nėra to „savęs", kuris po kažkokių kelionių, istorijų ar kovų galėtų atkakti pas „save"; tai būtų gana pamėkliškas padaras, gigantiškas sangrąžinis įvardis, kuris užgožtų mūsų pačių natūralų buvimą savimi.

** Wilhelm Stieber, *Spion des Kanzlers,* München, 1981, S. 135; dar palygink mūsų knygos skyriaus „Loginis aspektas" poskyrį „Juodoji imperija I". Sakinys verčia pagalvoti apie psichoanalitinę cinizmo teoriją, kuri cinizmą laiko nesąmoningo bausmės troškimo išraiška.

prie dresūros prisideda kilmingųjų šeimos, karo prievolininkų valstiečių šeimos, vėliau dvarai, kadetų mokyklos, kareivinės ir viešoji moralė. Heroizmas buvo ir liko (iš dalies iki pat šių dienų) dominuojantis kultūros veiksnys. Agresyvaus, laiminčio kovotojo kultas eina per visą rašytinio palikimo istoriją, ir seniausi mūsų rasti įrašai, tekstai dažniausiai yra pasakojimai apie kokį nors herojų, daug nuotykių patyrusį karį; iš tų laikų, kai rašytinių šaltinių dar nebuvo, pasakojimai apie didvyrius be galo tęsiasi iki neaiškių žodinių ištakų.* Dar gerokai prieš tai, kai palikuonys tų mušeikų, kurie Europos istorijoje vadinami šarvuotais ankstyvųjų Karolingų raiteliais, išgarbino save riterių poezijoje, genčių bendruomenėse buvo pasakojamos kvapą gniaužiančios istorijos apie didžiuosius tautų kraustymosi laikų karius (Nybelungų era).

Karinių temperamentų veiklos pasiskirstymas socialiai atrodo prasmingas; tie trys tipai reprezentuoja trijų skirtingų „taktikų", arba kovos stilių, privalumus. Didvyriai pastebi pranašumus, kuriuos kare teikia puolimas. Todėl: puolimas geriausia gynyba. Delsikai sudaro pagrindinę „protingo vidurio" masę, kuri kaunasi, kai reikia, tada jau energingai, bet sugeba sumažinti pavojų, kurį gali sukelti didvyrių entuziazmas. Pagaliau bailys gali kartais išsigelbėti, kai visi kiti, kurie „laikosi", yra pasmerkti žūti. Tačiau apie tai neturi būti kalbama, ir bailį privalu niekinti, nes kitaip alchemijai nepavyks iš bailių bėglių padaryti agresyvius kovotojus. Kariškiams beatodairiškai peršamas didvyrio pavyzdys. Didvyrį visi pastebi, jam – ginkluotam pusdieviui – tenka visų pagarba, pritarimas, aukštas įvertinimas.

Sąmonės požiūris į šį dvasinį idealą ir pavyzdį yra trejopas – priklausomai nuo to, koks yra žmogus. Didvyris save mato (jeigu sėkmė iškėlė jį aukščiau abejonių savimi) gyvenantį idealo zenite, švytintį ir pasitikintį savimi, jis jaučiasi esąs vyras, galintis įgyvendinti savo ir kolektyvo svajones; jam net neateina į galvą, kad jis gali pralaimėti, – iš čia kyla kvapą gniaužiantis pergale neabejojančių herojų pagyrūniškumas kovos pradžioje ir po pergalės. Kariauti mokėję romėnai neblogai išmanė psichologiją: su pergale namo grįžusiam

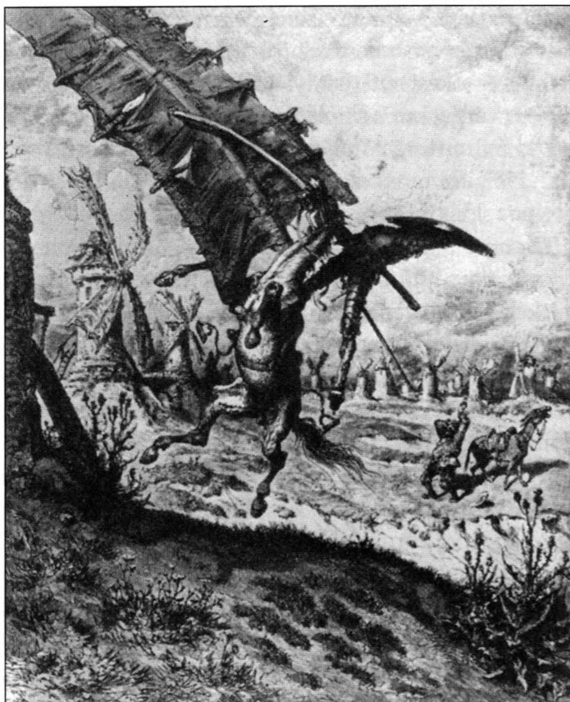
* Tiktai naujesniuose pasakojimuose yra ir civilių herojų, valkatų (Pikaro), net negatyvių, pasyvių herojų.

karvedžiui jie surengdavo triumfo eiseną per miestą, kad jis patirtų, kaip yra dievinamas valstybės; o kartu su juo tai patirdavo ir liaudis, kuri tuo būdu mokėsi būti „įsimylėjusi sėkmę"; beje, į triumfo vežimą jie sodino ir vergą, kuris nuolatos turėjo šaukti: „Prisimink, triumfatoriau, kad esi mirtingas!" Ši nugalėtojo apoteozė, sėkmės, kovos dieviškumo ir laimingos baigties kultas yra socialinis psichologinis žmonijos paveldas iš senovės; dar ir dabar sporto aikštėse iki pat Olimpiadų ši patirtis vis naujai inscenizuojama ir pigiai pardavinėjama. Didvyriai vaizduojami beveik visada tik jauni; didvyrių minusas yra tai, kad jie anksti miršta.

Kitaip į idealą žiūri delsikas, reliatyvusis herojus. Jis turbūt jaučiasi turįs didvyrio moralę ir jos laikąsis, bet ant jo nekrinta sėkmės šviesa. Idealu jis, tiesa, tiki, bet nepasidaro pavyzdžiu kitiems. Jis kaunasi ir miršta, jeigu reikia, ir tenkinasi tuo, kad yra pasiruošęs padaryti, kas reikia. Jis nejaučia nuolatinės būtinybės įrodinėti savo drąsą, būti pirmutiniu didvyriu, kuris net privalo ieškoti pavojų, kad pateisintų savo vardą.* Užtat delsikas tampa savotiška vidutinybe; jis nėra nei visai viršuje, nei visai apačioje, o jeigu tenka žūti, tai jo vardas tiktai paminimas bendrame žuvusiųjų herojų sąraše. Galbūt yra geras ženklas, kad šiuolaikinėse kariuomenėse iki pat aukščiausių rangų keliamas delsiko tipo kareivis (vykdyk, bet ir apie save galvok, „uniformuoti civiliai"), kuris pats nesiveržia į kovą. Tiktai kai kuriose karinėse ir politinėse viršūnėse dar išliko tendencija laikytis ryškiai agresyvaus mentaliteto – „ereliai", ginklavimosi herojai, hegemonijos siekėjai.

Trečią poziciją herojinio idealo atžvilgiu užima bailys. Nuolat persekiojamas herojaus paveikslo, jis, žinoma, privalo slėptis dvejojančioje narsioje masėje. Jis turi neparodyti, kad iš tiesų yra antiherojus, maskuotis ir kuo mažiau kristi į akis. Amžinas išsisukinėtojas, improvizatorius ir tylūnas, jis negali sau leisti aklai priimti herojaus paveikslo, nes tada neatlaikytų paniekos sau. Jame jau prasidėjęs tylus „superaš" nykimas. Bailio sąmonėje yra karinio kinizmo ir kartu aukštesniojo kritinio realizmo ląstelė! Patirtis ir savęs pažinimas bailį verčia mąstyti ir dvejopai matyti. Jis

* Karaliaus Artūro epe diskutuojama apie tai, kad herojus turi vis iš naujo įrodyti savo rangą. Apie Ereką sakoma: jo klaida buvo ta, kad jis aptingo ir užmiršo turįs nuolat įrodinėti savo didvyriškumą.



Gustave'as Doré, Don Kichotas.

negali nei garsiai prisipažinti esąs bailys (nes tada bus visai niekinamas), nei atsikratyti bailumo. Jame pradeda kauptis kritinis potencialas, nukreiptas prieš herojinę etiką; tiesa, šį potencialą dažnai nuodija savęs niekinimas. Kadangi bailys pats yra priverstas apsimetinėti, tai jis greičiau pastebi, kaip kiti apsimetinėja. Kai didvyris ir delsikai pralaimi stipresniam priešininkui, bailys, leidęs sau nešti kudašių, vienintelis lieka gyvas. Iš čia sarkazmas: herojus pergyvena arkliai.

Dabar atsisakykime įsivaizdavimo, kad yra galima socialiai vientisa kariuomenė. Kareiviškas cinizmas susijęs su karinėmis hierarchijomis, maždaug atitinkančiomis klasinę visuomenės struktūrą. Feodalinėje kariuomenėje greta didvyrių riterių grupės paprastai rasime samdomų riterių arba samdomų karių būrį ir ginklanešių bei padėjėjų būrį. Kiekviena šių grupių turi ir savitą

kovos moralę, maždaug atitinkančią minėtus tris karinius temperamentus. Riteriui kova, net jeigu ji vyksta ir dėl konkrečių materialinių dalykų, atitinka jo socialinį statusą ir aristokratinį savęs aukštinimą; todėl jo kovos moralėje ypač atsižvelgiama į „garbę", o kur įpainiota garbė, motyvų smulkioms ir konkrečioms progoms nors vežimu vežk – iki kovos dėl pačios kovos. Kas kita samdiniai, karą pavertę savo profesija: margi landsknechtų būriai, samdomi riteriai, bet daugiausia pėstininkai, kariauti pasamdyti valstiečių sūnūs iš Šveicarijos ir kt. Jų kovos motyvas negali būti herojiškas, nes samdomas kareivis (itališkai *soldi* – pinigai) karą supranta kaip darbą, o ne kaip didvyrių sceną. Tačiau dalyvavimas kareiviškame didvyrių spektaklyje ir netgi tam tikra amatininkiška heroika įmanoma. Samdiniai yra profesionalūs delsikai, jie kariauja, nes karas juos maitina, ir jie nori išlikti gyvi. Ši profesija ir taip jau gana pavojinga, tai kam dar kokiais nors didvyriškumais provokuoti giltinę. Hierarchiją užbaigia ginklanešys, tapęs kariu todėl, kad atsitiktinai gimė riterio baudžiauninku, o tas be jo pagalbos negali nei užlipti, nei nulipti nuo arklio ir net pats išlįsti iš savo šarvų. Ginklanešiai – tai tarsi koks karinis proletariatas, kurių nematomas ir niekada deramai neįvertinamas indėlis į ponų pergales yra tarsi pridėtinės vertės mokestis. Jei neimsim domėn vyriškumo veiksnio, tai tarnas neturi „savo" kovos motyvo, išskyrus tai, kad reikia kiek galima ilgiau išsaugoti sveiką kailį. Jam artimiausia visiško bailio pozicija.

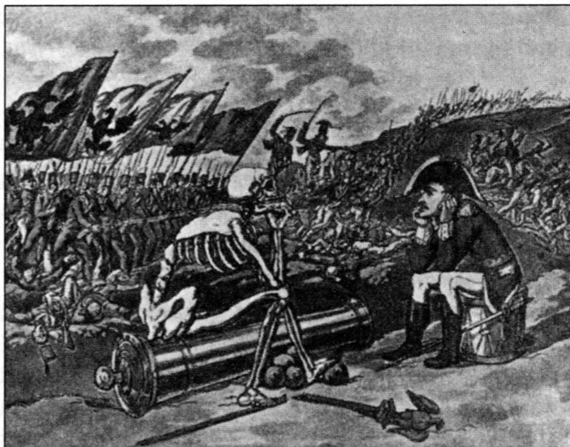
Dabar karinis cinizmo procesas jau gali prasidėti, ir kaip visada jis kyla iš žemutinių kiniškųjų realistinių pozicijų. Sančas Pansa yra pirmasis „didis" jų reprezentantas. Šis protingas žmogelis ilgai nesukdamas sau galvos supranta, kad turi teisę būti bailus, lygiai kaip jo vargšo kilnaus pono Don Kichoto pareiga būti didvyriu. Bet kas Sančo Pansos akimis stebi pono heroiką, tas būtinai mato herojiškos sąmonės beprotystę ir aklumą. Cervanteso negailestingas, įžūlus karinis švietimas leidžia suprasti, kad senasis didvyriškas noras kautis yra anachronistinė dresūra ir visi tariamai kilnūs kovos motyvai yra vien tik riterio fantazijos. Tada vėjo malūnai atrodo kaip milžinai, prostitutės kaip herojaus meilės vertos damos ir t. t. Kad tai matytų, pasakotojui reikia realistinio, pėstininkiško, plebėjiško žvilgsnio, be to, socialinio leidimo kalbėti tą

„žvilgsnį" atitinkančia kalba. Tai įmanoma pasidarė tik nuo vėlyvųjų viduramžių, kai riteriai prarado ginkluotą techninį pranašumą prieš plebėją pėsčiąjį ir kai ginkluoti valstiečių būriai vis dažniau ėmė triuškinti didvyriškus riterių būrius; nuo XIV amžiaus didvyriškoji šarvuotos raitijos žvaigždė ėmė leistis. Kartu artėjo akimirka, kai antiheroizmas galėjo prabilti, ir tapo įmanomas viešas bailus požiūris į herojus. Ponams patyrus pirmus pralaimėjimus, tarnai pajuto savo tikrąją jėgą. Ir tada pasidarė galima realistiškai pasijuokti.

Visuose kariuomenių statutuose po viduramžių iki pat Napoleono laikų, netgi iki pat šių dienų galima rasti paradoksaliai iškreiptų pirmykščių ryšių tarp kovos moralės ir ginklo rūšies. Antikinis herojus buvo pavienis kovotojas, lygiai taip ir feodalizmo laikų riteris; savo galią jis parodydavo dvikovose, o dar geriau – vienas prieš daugelį. Tačiau naujoji karyba turi tendenciją nebevertinti pavienės kovos; pergales dabar lemia dalinių ir masių judėjimai. Plėtodama romėnų legionų tradiciją, naujoji kariuomenės organizacija pažemina išties didvyriškas funkcijas – puolimą, laikymąsi iki paskutinio, vyro prieš vyrą kovą ir pan. Tai reiškia, kad didvyriais vis labiau verčiami būti tie, kurie pagal savo prigimtį ir motyvus greičiau yra delsikai arba bailiai. Todėl šiuolaikiniai pėstininkai turi išeiti šizoidinio muštro mokyklą, kur išdresuojami mirti anonimiškai ir be padėkos. Vadovaujantys karininkai, užimantys mažiau pavojingas strategines pozicijas, vis labiau verčia herojiškai rizikuoti, mirti pirmosiose linijose tuos, kuriems „apskritai" kare nėra kas veikti, kurie dažnai tik atsitiktinai ar per prievartą yra atsidūrę dalinyje (prievartinė mobilizacija, vargšų spaudimas, verbavimas su alkoholiu, ūkyje nereikalingų valstiečių sūnų panaudojimas ir kt.).*

Kai tik tarp naujųjų karių atsiranda šiek tiek vietos pagrįstam bailių realizmui (kinizmui), karinio cinizmo procesas pakyla viena pakopa aukščiau: seka atsakymas, kurį duoda naujasis ciniškas kariškasis realizmas. Jis, be abejo, irgi žino, kad uniformuoti bėdžiai

*Kai tiktai kareiviai tai suprato, daliniuose imta piktai žiūrėti į vadovybę. Moderniose didžiosiose kariuomenėse su savo daliniais kaudavosi ir žūdavo puskarininkiai ir žemesnieji karininkai, kartu eidavę į pirmąsias linijas. Yra net pasaulinių karų statistikos, įrodančios, kad tarp žuvusiųjų „pakankamai" karininkų.



Thomas Rowlandsonas, Du siaubo karaliai. Anglų karikatūra Napoleonui pralaimėjus mūšį prie Leipcigo 1813 m.

negali turėti didvyriškų motyvų; bet jie turi būti didvyriai ir žvelgti į akis vadinamajai didvyriškai mirčiai, kaip paprastai daro tik aristokratai. Todėl kariuomenės po viduramžių yra pirmieji socialiniai organai, kurie metodiškai moko šizofrenijos, kaip kolektyvinės būsenos. Jose kareivis yra ne „jis pats", o „kitas", didvyrių mašinos dalis. Kartais atsitinka ir taip, kad kariuomenės vadas nusiima kaukę ir leidžia suprasti, kad jis puikiai žino, jog bėdžiai nori gyventi, bet niekuo negali padėti. „Šunys, nejau jūs norite amžinai gyventi!" Cinikas puikiai suprato savo kinikus šunis, bet mirti vis tiek reikia. Kai patriarchaliniu humoristiniu tonu kalba Frydrichas II, Prūsijos karalius, mes girdime antrojo rato apšviesto valdovo sąmonės balsą; ji suvokia, kad visos tos kalbos apie didvyriškumą yra apgavystė, tačiau jai ir toliau reikia didvyriškų mirčių, kaip politinio instrumento, šiuo atveju Prūsijos šlovei palaikyti. Todėl kratykite kojas dėl jos! Ir nuo šiol visos, kad ir kaip gražiai anonsuojamos, kovos yra su šio ciniško prisipažinimo šešėliu.

Šiuolaikinė ginklų rūšių raida tiesiogiai ir netiesiogiai daug prisideda prie įtampos tarp didvyrio ir bailio sąmonių. Kavalerijos, pėstijos ir artilerijos ginče dėl pirmenybės ta įtampa užslėpta. Mat apskritai gali būti taip: kuo labiau ginklas gali naikinti per atstumą, tuo iš principo bailesni turi būti jį naudojantys kariai. Nuo vėlyvųjų viduramžių matome, kaip distanciniai ginklai vis labiau

tampa karą lemiančiomis sistemomis. Pėstininkas su šautuvu gali per daug nerizikuodamas pakloti kilniausią riterį; dėl šios priežasties ugnies technika įgijo pranašumą prieš kavaleriją; o su patranka galima ištaškyti visą būrį pėstininkų. Iš čia strateginė pirmenybė artilerijos, t. y. „mokslinio" ginklo, kuris puikia šizoidine maniera iš užmaskuotos pozicijos ir didelės distancijos padaro daugiausia žalos.* Šiandieninė aviacija ir raketinės sistemos savo ruožtu yra tiktai toliau siekiančios artilerijos, paskutinės techninės šaudymo principo pasekmės. Napoleonas ne veltui buvo šios „mąstančios" ginklo rūšies reprezentantas, ir ne veltui Pirmasis pasaulinis karas pažymėtas artilerijos materialinių mūšių ženklu. Šiuolaikinė literatūra po Pirmojo pasaulinio karo mėgino suprasti „bevardžio herojaus" šizofrenijas. Tas herojus patyrė karo baisumus ir apskritai dalyvavo jame daugiau kaip technikas negu karys, daugiau kaip tarnautojas negu herojus.

Tai, ką mes aprašėme kaip „pirmąjį" kareivių kinizmo ir karvedžių cinizmo ratą, „buržuazijos epochoje" kartojasi aukštesniu lygiu ir daug plačiau. Buržuazija iš feodalinės eros paveldėjo dalį heroizmo, kad paskleistų jį plačiose patriotinėse masėse. „Pilietis herojus" – tai standartinė pastarųjų dviejų šimtų metų problema. Ar įmanoma pilietinė heroika? Atsakymus randame pastarųjų amžių kareivių tradicijose; militarizuota buržuazija, žinoma, darė viską, kad sukurtų savo heroiką; ir lygiai taip natūraliai neokiniškoji pilietinė proletarinė pusė bandė įdiegti savo požiūrį. Taigi vienoje pusėje „tikrasis idealizmas", „prūsiškumas", taip pat pagyros ir melas; kitoje – daug kritinio realizmo, juoko, satyros, kartėlio ir pasipriešinimo.

Iš kur tai? Napoleono eros metais Europoje pradedamas iki tol neįsivaizduojamas masių militarizavimas: buržuazinė visuomenė atsiranda ne vien plečiant kapitalistines prekybos ir gamybos firmas, bet ir (iš valstybės pusės) plačiai, „patriotiškai" motyvuotai visuomenę paverčiant kariuomene. Tauta tampa ginkluota tėvyne, ji yra superginklo rūšis, sulydanti politinius „aš". Sakoma, kad revoliuciniame XVIII amžiaus dešimtojo dešimtmečio kare pirmą

* Šis motyvas toliau nagrinėjamas skyriaus „Loginis aspektas" A dalies 6 poskyryje.

kartą būta kažko panašaus į savanorių būrius, t. y. praktiškai masinio heroizmo, mobilizavusio sielų, patriotinių širdžių ginklų rūšį. „Masių nacionalizavimas" (Mosse) yra ne tiek ideologinis, kiek visų pirma didžiausias karinis istorinis naujųjų laikų įvykis. Čia kolektyvinė šizofrenija pasiekia naują istorinį lygmenį; ištisos tautos pačios mobilizuojasi per savo užsienio politikos karus. Nuo tada atsiranda totalinio karo tendencija, per kurį visas visuomenės gyvenimas gali tapti karo priemone – nuo universitetų iki ligoninių, nuo bažnyčių iki fabrikų, nuo meno iki vaikų darželių. Tačiau šioje pakopoje tarp bailių kinizmo ir pilietinio didvyriškumo susidaro painesnė įtampa negu ligi šiol. „Bailių" noras likti gyviems tautinėje valstybėje ieško naujų formų: reiškiasi kaip pacifizmas arba internacionalizmas (pvz., socialistinio arba anarchistinio tipo); veikia Šveiko principu – išsisukinėjimai, „slapstymasis už kitų nugarų".* Kas 1914–1915 metais Europoje, tarkim, norėjo būti „savo kailio išgelbėjimo partijoje", būtinai privalėjo turėti ką nors socialistiška, pacifistiška ar šveikiška.

Kokie gali būti kareiviškos kiniškosios ir ciniškosios pozicijos padariniai XX amžiuje, rodo Vokietijos pavyzdys. 1918 metais Vokietijos imperija žlugo kaip anarchistinis spektaklis. Visų tipų veikėjai vienas per kitą skelbė savo pažiūras ir nuomones: nacionalistai su mundurais jautėsi kaip didvyriai, kurie net nenorėjo iki galo suprasti, jog karas iš tiesų pralaimėtas; Veimaro partijos reiškėsi kaip civilių vidurinioji jėga ir delsikai, kurie norėjo apsaugoti nuo dar baisesnių padarinių ir bandyti viską pradėti iš naujo; pagaliau spartakiečiai, komunistai, ekspresionistai, pacifistai, dadaistai ir kiti – ofenzyvia tapusi „bailiųjų" frakcija, kuri apskritai smerkė karą ir reikalavo naujos visuomenės, sukurtos naujais principais. Tas kolizijas reikia žinoti, kad suprastum, kaip Hitlerio judėjimo tipo vokiečių fašizmas įgijo savo neginčijamą, istoriškai tiksliai lokalizuotą kokybę. Hitleris priklauso prie fanatiškų smulkiaburžuazinio heroizmo gynėjų; ginčydamasis su visiškai neherojiškomis, gyventi norinčiomis „bailiomis" srovėmis ir mentalitetais, 1917–1919 metais šis heroizmas virto tuo metu toliausiai pažengusia ka-

* Iš dalies oficialiai sankcionuojama: dar 1870–1871 metų kare vietoj šauktinių buvo daug „pavaduojančių" kareivių.

rinio cinizmo pozicija – fašizmu; tai buvo iš pasaulinio karo sugrįžusių vokiečių reakcija į susikaupusius „ardomuosius" šveikų, pacifistų, socialistų, „bolševikų" ir kt. realizmus.* Fašistinis karinis cinizmas yra vėlyva problemos „pilietis kaip didvyris" apraiška. Jam reikėjo aukšto šizoidinio pakvaišimo lygio, kol pagaliau netgi tokie deklasuoti smulkieji buržua kaip Hitleris galėjo griebtis didvyrio paveikslo (juolab tokio, kuris buvo karo nihilistiškai nualintas) ir jame prarasti savo „aš".

Šios aplinkybės ir sudėtingos, ir liūdnos, nes atspindi sistemingą noro gyventi sumaištį. Tas noras gyventi su savo viltimis ir identifikacijomis reiškiasi ir militarizuotose tautinėse valstybėse, kurios kelia didžiausią pavojų gyvenimo lūkesčiams. Šizoidinėje visuomenėje individai iš tiesų beveik nežino, kaip jiems siekti savų ir tikrųjų gyvenimo tikslų ir kada jie patys save padaro defenzyviai destruktyvios valstybės ir karo mašinos dalimi. Ieškodami globos ir saugumo, jie beveik beviltiškai įsipainioja į politinius karinius aparatus, kurie ateityje įsivels į konfliktą su priešininkais arba bent jau bus į jį įtraukti.

Tačiau net ir kareiviškajam fašizmui dar toli iki atominės energijos epochos karinio cinizmo. Atsiradus globalinio naikinimo ginklams, kurie bet kokias kalbas apie heroizmą daro iliuzines, įtampa tarp didvyrių, delsikų ir bailių pereina į perdėm chaotišką fazę. Defenzyvieji motyvai, atrodo, visur ima dominuoti. Kiekviena atominė supervalstybė atvirai įtraukia kitos valstybės didvyriškumo, delsimo ir bailumo motyvus į savo strateginius apskaičiavimus. Kiekvienas turi susitaikyti su tuo, kad priešininko strategija paremta kito bailumu, ir kad tai, žinoma, ginkluotas bailumas, turintis savo žinioje kovai pasiruošusį didvyrių aparatą. Dabartinė padėtis pasaulyje tokia, kad tarp dviejų bailių ir herojiškų delsikų yra nuolatinis karinio stebėjimo kontaktas, abu kaip pašėlę ginkluojasi, kad kita pusė matytų, jog jai bailumas lieka vienintelė prasminga pozicija ir kad ji niekada negalės būti daugiau kaip del-

* Remdamasis Beelitz'o anekdoto iš Hitlerio knygos „Mano kova" interpretacija, esu bandęs kitur parodyti ypatingą vokiečių fašistinio cinizmo afektinį atspalvį: „Grandinis Hitleris kaip anti-Šveikas. Apie šiuolaikinę griovimo baimės psichodinamiką", plg. Peter Sloterdijk, *Die Krise des Individuums – studiert im Medium der Literatur // Political Tendencies in the Literature of the Weimar Republic*, Mineapolis, 1982.

sikas. Didvyrio vieta lieka laisva. Pasaulis jau nebematys nugalėtojų. Tai reiškia neregėtai naujovišką dvikovos kokybę, nes ligi šiol dvikovininkai paprastai padarydavo vienas kitą potencialiais didvyriais. Šiandien kiekvienas žino, kad priešininkas yra realistinis bailys ir netgi privalo toks būti. Pasaulis dar gyvena tuo, kad Rytai ir Vakarai vienas kitą laiko bailiais, gerai ginkluotais šveikais, kurie, atmetus visas pagyras, galų gale nori tik vieno – dar truputį pagyventi šioje žemėje. Tačiau herojiško ir bailaus delsimo slėnyje kaip reikia įsisiūbavus kariniam procesui, visa ankstesnė vertybių sistema iširo. Įtampa, bent jau teoriškai, virto vieša visų temperamentų lygiava. Didvyriškumas galbūt ir gerai, bet delsimas irgi neblogai, o bailumas galbūt dar geriau. Senoji neigiamybė tapo teigiamybe, o senoji teigiamybė – neigiamybe. Ar dėl to, pasiekus karinės eskalacijos viršūnę, tikrasis susidūrimas pasidarė nebereikalingas? Tai klausimas, į kurį vieni kariškiai negali atsakyti, juo labiau tokiu metu, kai visur skelbiama politikos pirmenybė (gal tariama) prieš karo veiksmus.

Pavojus auga, kol politinės sistemos kelia tikslus ir idėjas, skatinančias tarpusavio konkurenciją karinėje, viešpatavimo ir naikinimo srityse. Beprotiška ginklavimosi dinamika strategijos ir mokslo srityse kaip ir anksčiau rodo, kad viskas liko po senovei. Kiekviena pusė kaip ir anksčiau fantazuoja, kad norint išgyventi reikia sugebėti gintis; o tai, kad gynybinis pajėgumas sudaro vieną iš didžiausių grėsmių išgyvenimui, tiesa, irgi matoma, bet ne frontaliai, aiškiai, ne taip, kad būtų daromos iš to išvados, o tik probėgšmais, akies krašteliu, miglotai. Visi mano, kad tiktai progresyvaus teroro pusiausvyra gali garantuoti vadinamąją taiką. Toks įsitikinimas yra ir realistinis, ir paranojiškas; realistinis todėl, kad sukirptas pagal paranojinių sistemų viena kitos veikimo kurpalių; paranojiškas, nes visiškai nerealistinis tiek trukmės, tiek teisingumo prasme. Taigi šiame žaidime realistiška yra nepasitikėti kitu ir būti nuolatos pasiruošusiam atremti pavojų; tačiau nepasitikėjimas kartu verčia nuolat toliau ginkluotis, tarsi gausesnė ginkluotė garantuotų mažesnį nepasitikėjimą. Šiuolaikinė politika mus pripratino gigantišką *folia a deux* (pamišimą dviese) laikyti realybės sąvokos įsikūnijimu. Būdas, kuriuo dvi ar daugiau supervalstybių gudriais mechanizmais varo viena kitą iš proto, mūsų laiko

žmonėms atrodo esąs tiesos modelis. Kas šiandien prisitaiko prie tokios dabartinės visuomenės, kokia ji yra, tas galų gale prisitaiko ir prie jos paranojiško realizmo. O turbūt nėra nė vieno, kuris to, bent jau slapta ir šviesią valandą,* nesuvoktų, todėl visi yra susiję su šiuolaikiniu kariniu cinizmu, nebent išskyrus tuos, kurie *aiškiai ir sąmoningai stoja prieš jį*. Pastarieji šiandien ir galbūt dar ilgai turės susitaikyti su tuo, kad bus vadinami svajotojais, kurie galbūt iš gerų paskatų („Kalno pamokslas") bėga nuo tikrovės. Tačiau tai netiesa. Tikrovės sąvoka, kaip nė viena kita, vartojama netinkamai. Mes privalome pirma *bėgti į tikrovę* iš sistema tapusios savo kasdienių pasaulių paranojos.

Samprotaujant apie karinius politinius dalykus, iškyla terapeutinė problema, kartu turinti politinių ir dvasinių dimensijų. Kaip gali sergantys nepasitikėjimu – ir vis dėlto realiai mąstantys – valdžios subjektai atsisakyti savo destruktyvumo ir priešiškumo projekcijų, jeigu tų sistemų tarpusavio sąveika ligšiol rodo, kad priešininkas visuomet pasinaudos tavo silpnumu? Kiekvienas save laiko iš esmės gynybine jėga ir kuria agresyvų potencialą kitam užpulti. Esant tokiai struktūrai, įtampa apskritai negali sumažėti. Gynybinio pamišimo sąlygomis „realistiška" yra laukti ir būti pasiruošusiam kovai. Niekas negali pasirodyti silpnas, jei nenori išprovokuoti kito jėgos. Be perstogės šitai darydami, priešininkai turi susikurti nedidelę teritoriją, kur būtų įmanoma kažkas panašu į savivaržą – t. y. susilpnėjimas suvokiant savo jėgą, nuolaida jaučiant savo tvirtumą. Ši nedidelė savivaržos teritorija yra ligi šiol vienintelis proto placdarmas karinio cinizmo procese. Viskas priklausys nuo jo didėjimo. Žmogui buvo gana sunku išmokti kovoti, ir toks, koks yra šiandien, jis tapo per kovą, priimdamas iššūkius ir save atskleisdamas (plg. Toynbee pasiūlytą *challenge* sąvoką). Išmokti nekovoti bus dar sunkiau, nes tai kažkas visiškai nauja. Ateities karo istorija bus rašoma visiškai kitame fronte: ten, kur bus kovojama už nekovojimą. Viską lems tie smūgiai, kurie nebus smogti. Jų neatlaikys mūsų strateginiai subjektyvumai ir gynybiniai identiškumai.

* Plg. skyriaus „Istorinis aspektas" 11 poskyrį „Šviesos valanda".

2. Valstybės ir viešpataujančios jėgos cinizmas

Je n'ai rien, je dois beaucoup,
je donne le reste aux pauvres.

Aristokrato testamentas

Ar imperatorius eina į išvietę? Tas klausimas man labai rūpi, ir aš bėgu pas mamą. – Tave dar į kalėjimą įkiš, – atsako mama. Vadinasi, jis neina į išvietę.

Ernstas Tolleris, „Jaunystė Vokietijoje", 1933

Karą ir pasiruošimus karui lydi: diplomatijos vingrybės, moralinių sąvokų nepaisymas, tiesos atostogos ir antras cinizmo derlius.

Jamesas Baldwinas,
Didžiosios Britanijos ministras pirmininkas, 1936

Politinės tikrovės subjektus, valstybes ir karalystes galima lyginti su karo herojais. Kuo toliau grįšime atgal į istoriją, tuo labiau vienas į kitą panašėja herojaus ir karaliaus paveikslai, kol galų gale susilieja didvyriškos monarchijos idėjoje. Senovėje daugelio karalių ir imperatorių dinastijų genealogijos medžiai siekė dievus. Didvyrio *ascensus* (iškilimas per heroizmą į monarchus) pagal senovės tradiciją buvo siejamas su dievo *descensus* (dievo nusileidimu į žemę, dieviška kilme); karaliavimas – tai didvyrio valdžia, kita vertus, „Dievo duota valdžia"; iš apačios pasiekta per pergales, iš viršaus apšviesta kosminio pripažinimo.

Ankstyvosioms monarchijoms negalima prikišti, kad jos būtų pernelyg kuklios. Visur, kur tiktai kūrėsi kilmingųjų valdžia, monarchijos ir valstybingumas, valdančiosiose šeimose intensyviai buvo puoselėjamas arogantiškumas. Tiktai taip galiūnai galėjo įsisąmoninti, kodėl jie pirmi.

Taigi didingumas tapo politiniu psichiniu stiliumi. Įvyko šuolis nuo valdžios prie puikybės, nuo pliko jėgos pranašumo prie suverenios šlovės. Senovės karaliai, faraonai, despotai, cezariai ir principalai savo savimonę tvirtino charizmatine simbolika. Monarchijose veikė funkciškai įprasminta didybės manija, t. y. didybė, kaip

struktūrinis valdymo faktorius. Kunigaikščių šlovė žymėjo jų simbolinę valdžią, ir tiktai pagal šią šlovę, savotiškai tarpininkavusią žiniasklaidai, šiandien žinome apie kai kurių valstybių egzistavimą ir jų valdovų vardus. Per tai arogantiškasis senovės karalių spindesys pasiekia ir mūsų dienas. Aleksandras Didysis savo vardą ne tik nunešė iki Indijos, bet ir per legendas išplatino jį laike, padarė žinomą daugelį amžių. Apie kai kurias valstybes ir valdovus susidaro nimbas, tūkstantmečius spinduliuojantis energiją.

Susidarius tokioms politinėms simbolinėms viršūnių pozicijoms, kartu paruošiama dirva valdžios cinizmo proceso pradžiai, ir čia, žinoma, impulsas ateina iš apačios – puikiąją valdančiąją jėgą išprovokuoja įžūli vergo pozicija. Todėl pirmojo politinio kinizmo subjektai yra pavergtos arba pavergimo grėsmę jaučiančios tautos, kurios, kad ir engiamos, bet dar nepraradusios savimonės. Joms natūralu be pagarbaus virpulio stebėti arogantišką pavergėjų maivymąsi ir kartu prisiminti ankstesnius nugalėtojo griovimus ir žudynes, kol dar nebuvo pradėjęs šitaip riesti nosies. Vergo požiūryje jau žymu karaliaus teisės redukcija iki nuogos prievartos, o didybės – iki šiurkštumo.

Pirmykščio politinio kinizmo išradėja yra žydų tauta. „Mūsų" civilizacijoje ji iki šiol parodė stipriausio pasipriešinimo už ją daug galingesnėms jėgoms pavyzdį. „Įžūli", ryžtinga, kovinga ir kartu gebanti kentėti, ji yra (ar buvo) Oilenšpygelis ir Šveikas tarp tautų. Iki šiol žydų sąmonėje yra prokiniškojo persekiojamos ir suverenios sąmonės tvirtumo – tas refleksyvus melancholiškas išminties blyksnis, išminties, kuri gudriai, atžariai ir išradingai rodo savo pažiūrą į jėgą ir prievartą. Kai nykštukas Izraelis vėl įkrečia į kailį šiuolaikiniam Galijotui, nugalėtojo akyse sužimba trijų tūkstantmečių ironija: „Kaip negražu, Dovydai!" (Kishonas). Adomo palikuonys pirmieji paragavo politinio pažinimo medžio vaisių – ir atrodo, kad tai buvo prakeiksmas. Mat žinant savisaugos paslaptį, rizikuojama būti pasmerktam kaip Ahasverui, negalėti nei gyventi, nei numirti. Ilgiausią savo istorijos dalį žydai buvo pasmerkti ne gyventi, o gintis, kad išgyventų.

Politinis žydų kinizmas paremtas ironišku ir kartu melancholišku žinojimu, kad nėra nieko amžina, neamžinos net despotijos ir engėjai, o vienintelis išliekantis dalykas yra išrinktosios tautos pak-

Rudolfas Schlichteris, Akla jėga, 1937 m.



tas su Dievu. Todėl tam tikra prasme žydus galima laikyti „politinio identiškumo" pradininkais; tai tikėjimas, viduje nenugalimas ir nesutrikdomas, su kinišku išsižadėjimu ir aistra sugebėjęs tūkstantmečius išsaugoti savo turinį. Žydų tauta pirmoji pastebėjo silpnumo, kantrybės ir dūsavimų galią; nuo jos karinių konfliktų tūkstantmetį – vis būnant silpnesniojo padėtyje – priklausė tolesnis

išlikimas. Didysis žydų istorijos lūžis – išvarymas po 134 m. po Kr.; nuo jo prasideda diasporos epocha ir mažos atsparios tautos idealų kaita. Pirmoji žydų istorijos pusė pažymėta Dovydo ženklu, – to Dovydo, kuris stojo prieš Galijotą ir įėjo į istoriją kaip pirmas reprezentantas „realistinės" karalystės, be jokios perdėtos šlovės. Pavojaus akimirkomis tauta galėjo šia karališkąja Oilenšpygelio ir didvyrio figūra drąsinti savo politinį „aš". Iš jo kyla alternatyvaus herojaus paveikslas – sužmogintas silpnesniojo didvyriškumas. Priešindamasis silpnasis atsilaiko prieš jį pranokstančią jėgą. Iš žydų pasaulis paveldėjo *rezistencijos idėją*. Ji gyvavo žydų tautoje kaip mesijo tradicija – jie su viltimi laukė pažadėtojo iš Dovydo giminės kilusio karaliaus išganytojo, kuris nelaimingą tautą išvestų iš visų pavojų ir parvestų atgal į jos tėvynę, padėtų atgauti orumą, laisvę. Pasak Juozapo Flavijaus („Žydų karas"),* Jėzus buvo ne tik vienas iš daugelio mesijo tipo frondininkų, religinių partizanų, kurie stojo prieš romėnų viešpatavimą. Nuo to laiko, kai romėnai užkariavo Palestiną, iki galutinio Bar Kochbos sukilimo sutriuškinimo 134 metais mesianizmas, atrodo, buvo tikra epidemija žydų žemėje. Charizmatiškasis sukilėlis Simonas Bar Koseba (kitaip *Bar Kochba* – žvaigždžių sūnus), kaip ir Jėzus, kildino save iš Dovydo.

Nuo Jėzaus ir krikščionių religijos atsiradimo Dovydo tradicija įgijo naujų dimensijų. Kai žydų tauta buvo nugalėta, išblaškyta ir prasidėjo karti antroji jos istorijos dalis (tada greičiau Ahasveras, o ne Dovydas, galėjo būti jos įvaizdis), žydiškąją rezistenciją prieš Romos imperiją kitame lygmenyje toliau plėtojo krikščionybė. Iš pradžių krikščionybė tapo didele pasipriešinimo, drąsos ir įkūnyto tikėjimo mokykla; jeigu ji būtų buvusi tokia kaip šiandien Europoje, tai būtų neišsilaikiusi nė penkiasdešimt metų. Romos imperatorių laikais krikščionys tapo vidinės rezistencijos branduoliu. Būti krikščioniu kažkada reiškė nesižavėti jokia pasaulietine valdžia, juo labiau arogantiškų, brutalių ir amoralių romėnų sudievintų imperatorių, kurių religiniai politiniai manevrai buvo pernelyg aiškūs. Ankstyvajai krikščionybei, matyt, padėjo tai, kad ji perėmė iš žydų tą istorizmo požiūriu paremtą kinizmą, kuris vi-

* Dar žr.: Marvin Harris, *Cows, Pigs, Wars and Witches. The Riddels of Culture*, New York 1974, 1978, p. 133 (*Messiahs, The Secret of the Prince of Peace*).

siems, turintiems valdžią, šlovinamiems ir reiškiantiems imperines pretenzijas, galėjo pasakyti: tokių mes jau dešimtis matėme, ir ankstesniųjų despotų kaulus jau seniai graužia hienos ir visagalis laikas, paklūstantis tik mūsų Dievui; tas pats laukia ir jūsų. Taigi žydų požiūris į istoriją įgijo politinį sprogstamąjį užtaisą: jie atrado kitų valstybių laikinumą. Pirminis teorinis kiniškasis ir ciniškasis suvokimas (ir ciniškasis, nes eina su galingesniu principu, t. y. su istorine tiesa ir „dievu") yra istorinis: tiek ir tiek galingų ir didžiulių valstybių virto dulkėmis ir pelenais. Žydų sąmonėje jų istorinės žinios virto pasakojimu apie kitų žūtį ir jų pačių stebuklingą išsigelbėjimą. Iš žydų krikščionys paveldėjo žinojimą, kas dedasi pavergtojo širdyje, žinojimą apie brutalią pasipūtusią jėgą. 10-oje psalmėje žydų sąmonė prasiskverbia į piktosios jėgos vidų ir klausosi jos išdidžios kalbos su savimi:

„2 Puikaudamas bedievis seka įkandin vargšą;
tą pagauna į pinkles, kurias pats sugalvojo.
3 Nes jis kelia bedievystę – savo gerklės pogeidį;
6 Jis kalba širdy: „Nieks manęs neparblokš;
per visas kartas nepatirsiu nelaimės..."

Žydų kinikas gerai įsiklauso į tai, kaip kariniai despotai fantazuoja esą nepažeidžiami, ir tada taria „ne". Jis ne iš tų, kurie meldžiasi jėgos dievui; nuo to laiko despotai privalo taikstytis su šia kančia; visada atsiranda grupė tokių, kurie nepritaria galingojo sudievinimui. Taip veikia psichopolitinė „žydų klausimo" dinamika. Žydiškoji kinizmo sąmonė savo nuplaktu ir nudegintu kailiu jaučia šlovės ir puikybės brutaliąją esmę. Smūgius skaičiavusi nugara nusilenkia, nes yra protingesnė, bet jos nusilenkimas reiškia ir ironiją, kuri siutina ištroškusį didybės.

Susidūrus valdančiosioms jėgoms ir engiamiesiems, iš pradžių ryškėja dvi pozicijos: „puikiosios" valdžios su jos prašmatniu fasadu ir tiesioginės vergų patirties apie valdžios prievartinę esmę ir prašmatnumo fasadiškumą. Vidurį tarp jų sukuria politiniai teisiniai valdžios darbai, kurie ją pateisina. Tame viduryje – teisės ir valstybės sukurtame – ponų sąmonė ir vergų sąmonė gali susitikti. Kokiu mastu valdančiosios jėgos *gerai* vykdydamos savo funkcijas save įteisina, tiek jos sutramdo savo iš prigimties prievartinį

būdą ir gali atrodyti reliatyviai nekaltos – taigi būtinybių pasaulyje daryti tai, kas įmanoma. Ten, kur valdančiosios jėgos realiai įteisinamos, jos pačios paklūsta aukštesniems ir bendresniems interesams – ima tarnauti gyvenimui, jo tęstinumui. Todėl taika, teisingumas ir silpnųjų apsauga yra šventi politikos žodžiai. Kur valdančioji jėga *iš tiesų* gali pasakyti apie save, kad yra išsaugojusi taiką, įvedusi teisingumą ir gležnos gyvybės apsaugą padariusi savo aukščiausiu priesaku, ten ji pradeda nugalėti savo prievartinę esmę ir užsitarnauja aukštesnio pripažinimo. Tačiau čia labiau negu paprastai žodžius reikia lyginti su tikrove. Paprastai valdžios kalboje painiojami terminai; karo atidėjimas vadinamas taika; apie įvestą tvarką sakoma tada, kai nuslopinami neramumai,* pažangiais socialiniais principais giriamasi, kai duodama netiesioginė išmalda; sakoma, kad įgyvendintas teisingumas, kai vykdomi įstatymai. Abejotinas valdžios teisingumas atsispindi garsiame Anatole'io France'o sarkazme: „Įstatymas yra taikomas visiems – jis vienodai draudžia miegoti po tiltu tiek elgetoms, tiek milijonieriams".

Politinę prigimtinę nuodėmę, kruviną, prievartinę ir brutalią visų valdžių pradžią galima atpirkti tiktai įteisinus minėtu būdu ir susilaukus plataus pritarimo. Jeigu to nėra, brutalioji valdančiųjų jėgų esmė vėl iškyla į paviršių. Legalizuota forma tai vyksta be perstojo taikant bausmes, kai pažeidžiamos valdančiųjų jėgų teisės. Todėl bausmės yra valdžios legalumo Achilo kulnas.** Kas mato, kaip valdančiosios jėgos baudžia, tas iš karto kai ką suvokia ir apie jų esmę bei savo poziciją jų atžvilgiu.

Bailys yra priverstas slėptis delsikų masėje, panašiai taip ir maištinga vergo sąmonė išsilaiko tiktai todėl, kad ji gerai išmoksta vergų kalbos (pripažinimo, legalios regimybės ir šlovinimo), ir jos ironiškas tonas ne iš karto pastebimas. Romėnas Petronijus – jeigu tradicija neklysta – buvęs nuolankiosios ironijos genijus. Susidur-

* Plg. Julien Benda, *La trahison des clercs*, Paris, 1975, p. 44: „Tout le monde sent le tragique de cette information: «L'ordre est rétabli»". Tvarkos įvedimo sinonimas yra: raitųjų puolimai, šaudymas į beginklius žmones, moterų ir vaikų žudymas.

** Michelis Foucault, labai kruopščių valdžios, prievartos ir mūsų laikų „mikropolitikos" analizių pradininkas, neatsitiktinai ėmėsi ir drausminės prievartos, bausmių, egzekucijų, priežiūros fenomenų tyrinėjimo.

damas akis į akį ir kovodamas su arogantiškuoju Neronu, jis pasiekė niekinamojo pataikavimo viršūnę. Jis sugebėjo jo didenybei pateikti savo nuodingą ištikimybę tokių saldžių komplimentų forma, kad valdžiai nieko kita nelikdavo, tik juos nuryti. Tiesa, ironiškam ir savimi pasitikinčiam patricijui imperatoriaus laikais galų gale neliko nieko kita, kaip savo valia pasitraukti iš gyvenimo. Toks *savoir mourir,* kai mirtis sąmoningai laikoma paskutine galima laisvės kaina, netekusius galios, bet išdidžius romėnų patricijus sieja su krikščionimis, per kelis amžius buvusiais didžiausiu iššūkiu cezariams. Kartu su krikščionybe formavosi egzistencinė nepriklausoma sąmonė, kuri dar labiau negu stoicizmo etika neutralizavo klausimą, kokią vietą individas užima visuomenėje – yra jos viršuje, viduryje ar apačioje. Su šia sąmone vergai galėjo tapti drąsesni už savo šeimininkus. Ankstyvosios krikščionybės jėga buvo tokia stipri, kad ji galų gale patraukė savo pusėn didžiausią Senojo pasaulio valdžios struktūrą. Krikščionybės šaknys buvo laisvės suvokimas, kuris atsiranda liovusis naiviai garbinti valdžią. Niekada negerbti pasaulietinės, aiškiai prievartinės valdžios – toks buvo krikščioniškojo požiūrio į valdžią kiniškasis branduolys. Friedrichas Schlegelis vienas iš pirmųjų tarp naujųjų laikų mąstytojų įžvelgė radikaliai įkūnytos krikščionybės kinizmo ir cinizmo savybę. Veikale *Athenaeumsfragmenten* 1798 m. jis rašė: „Jeigu cinizmo esmė yra... būtinai niekinti... bet kokį politinį spindesį,.. tai krikščionybė yra ne kas kita, kaip universalus cinizmas.*

Šios tezės teisingumas matyti iš to, kaip puikioji Roma priėmė kiniškąjį krikščioniškąjį iššūkį ir jį atspindėjo. Romos valstybei iš pradžių nieko kita neliko, kaip tik brutalia jėga gesinti ją trikdančią šviesą, kuri buvo labai savimi pasitikinti; tai rodo kelis amžius trukusios krikščionių persekiojimo bangos. Kai persekiojimai nieko nepadėjo ir naujojo tikėjimo jėga nuo jų net sustiprėjo, po tris šimtus metų trukusios trinties įvyko pasaulio istorijos lūžis: impe-

* Schlegelio sakinyje yra ne tik politinio, bet ir ekonominio, religinio ir mokslinio cinizmo teorijos užuomazgų (plg. šiame skyriuje aptariamus kitus kardinaliuosius bei antrinius cinizmus). Visas sakinys skamba taip: „Jeigu cinizmo esmė yra gamtai suteikti pirmenybę prieš meną, dorai prieš grožį ir mokslą, nekreipti dėmesio į raidą, kurios taip laikosi stoikai, matyti tik dvasią, būtinai niekinti bet kokią ekonominę vertę ir politinį spindesį, tai krikščionybė yra ne kas kita, kaip universalus cinizmas". *Athenaeum. Eine Zeitschrift von A. W. und Fr. Schlegel* I, ausgew. und bearb. v. Curt Grützmacher, Hamburg, 1969, S. 102.

rinė valdžia atsiklaupė prieš krikščioniškąjį kinizmą, kad jį sutramdytų. Tokia yra Konstantino posūkio prasmė. Kartu su juo prasidėjo valdžios krikščioninimas – struktūriškai žiūrint, kiniškojo impulso virtimas cinizmu. Nuo Konstantino laikų Europos valstybių istorija iš esmės yra istorija sukrikščioninto valstybinio cinizmo, kuris po to epochinio perėjimo niekada nesiliovė kaip šizoidinė valdžios ideologija valdyti ir kamuoti politinį mąstymą. Tai, beje, ne ta (kol kas) tema, kuriai reikėtų pasąmonės psichologijos. Čia aptarti skilimai vyksta sąmonių paviršiuje. Valdžia negali būti šventa – to valdantieji nesapnuoja net slogiausiuose sapnuose, jie viską blaiviai apskaičiuoja. Nėra jokio nesąmoningo konflikto tarp tikėjimo idealų ir valdžios moralės, o tik iš anksto ribotas tikėjimas. Todėl kiniškasis opozicijos impulsas pavirto priešprieša valdžios cinizmui. Pastarasis jau *pradėjo virsti* dvilypiu mąstymu.

Pirmoji krikščioniškojo dvilypio mąstymo viršūnė buvo Augustino istorijos filosofija, kuri, beviltiškai realistiška, stovėdama priešais supuvusį sukrikščionintos Romos imperijos monstrą, nematė kitos išeities, kaip tik tikrovės (ir moralių) skaldymą paversti programiniu dalyku. Tada atsirado fataliai realistinis mokymas apie dvi valstybes *(de duabus civitatibus)* – Dievo karalystę *(civitas Dei)* ir žemės karalystę *(civitas terrena)*, kurias akivaizdžiai įkūnijo Katalikų bažnyčia ir *Imperium Romanum*. Žemiškoji Bažnyčios organizacija, kaip dieviškųjų sferų priedas, pasiekia žemę iš viršaus. Štai iš kur dualizmai, iš kurių Europos valstybių istorijai nepavyko išsivaduoti. Net ir XX amžiuje valstybės ir Bažnyčios santykiai labai konfliktiški – kaip bendrininkų ir kontrahentų. Tūkstantmetį trunkančioje Bažnyčios ir valstybės kovoje, imtynių terminais kalbant, būta visko – apglėbimų, metimų, žirklių; likimo valia suvesti priešininkai išbandė viską. Sukrikščioninta valstybė net iš paviršiaus nesugebėjo atrodyti vieninga (išskyrus Bizantijos krikščionis). Pagal savo vidinę ir išorinę struktūrą ji iš anksto buvo pasmerkta veidmainystei ir tiesos skaldymui. Taip atsirado dvejopa teisė (valstybės ir Bažnyčios), dvejopa kultūra (dvasinė ir pasaulietinė) ir net dvejopa praktika (bažnytinė ir valstybinė). Tas dvejopumas sudaro dalies Vakarų Europos istorijos ritmo paslaptį, ritmo, kuris padiktavo kruviniausią, nevienalytiškiausią, daugiausia kovų mačiusią, o kartu kūrybingiausią ir „greičiausią“ istoriją, kada nors

vykusią per tokį reliatyviai trumpą laiką tokiame mažame žemyne. Kiniškoji ir ciniškoji ginčo logika yra iš tų jėgų ar „dėsnių", kurie sumaištingą Europos valstybių, klasių ir kultūros istorijos procesą vertė didžiausiu skandalu. Čia bemaž nuo pat pradžių viskas dvejopa – didžiulis pribrendusių antitezių, refleksijos jėgų ir ginkluotų argumentų potencialas.

Mes čia nesileisime į istoriją. Tiktai kelios įvadinės tezės teatspindės paminėtų nesutarimų raidą. Žinia, jog Romos vyskupija su jai priklausančiomis provincijomis buvo vienintelė paravalstybinė struktūra, pergyvenusi Vakarų Romos imperijos žlugimą. Apie 500 metus krikščionybė užkariavo naujas Šiaurės Europos valstybių grupes po to, kai Reimso vyskupui Remigijui pavyko pakrikštyti frankų Merovingų dinastijos vadą Chlodvigą *(Clovis)*, tuo Prancūzijos bažnyčia po šiai dienai tebesididžiuoja ir vadina save *fille aînée de l'église* (vyriausia Bažnyčios seserimi). Kad pats Chlodvigas, be to, buvo ir žvėriškiausia, labiausiai valdžios siekianti ir gudriausia ankstyvosios Europos istorijos figūra – be jokios abejonės, iš Čingischano ar Tamerlano padermės, tiktai ne toks galingas, – tą faktą reikia suprasti kaip užuominą, ko galima laukti iš sukrikščionintų karalių. Gyventi su perpus padalyta galva tapo viena didžiausių krikščioniškųjų valdovų problemų. Ir pats krikščioniškasis mokymas galop buvo priverstas pasidalyti į „pusinį" ir „ištisinį", dvilypiams ir vienalyčiams krikščionims. Ši tendencija atsirado jau persekiojimo laikais, kai krikščionių bendrijos ėmė dalytis į religinį elitą – šventuosius, kankinius, dvasininkus – ir „paprastus" krikščionis.

Šizoidinę krikščionybės raidą iš esmės galima paaiškinti trimis dideliais judėjimais. Pirma, religija keitėsi – iš bendruomenių gyvenimo būdo pavirto į metafizinį prabangų valdančiųjų jėgų spektaklį, taigi buvo sukurta religijos politika; antra, atsirado dvasinis valdymas pavaldumo popiežiui, vyskupui ir vienuolynui forma; trečia, plačiosios masės sukrikščionintos priverstinai ir paviršutiniškai. Trejopai reiškėsi ir kiniškasis krikščionybės branduolys, kuris, dar priklausomas nuo krikščioniškosios valdžios, priešinosi *nuogai* valdžiai ir bandė gyventi nepasiduodamas skaldymui: pirma, plačiais Vakarų vienuolijų judėjimais – nuo Benedikto Nursiečio laikų jie rėmėsi maldos ir darbo sinteze, paskui kontempliatyvio-

mis ir asketinėmis vėlyvųjų viduramžių bangomis; antra, eretikų judėjimais, kurie be perstojo mėgino įkūnyti krikščioniškosios meilės priesaką ir dažnai tapdavo „krikščioniškojo" krikščionių persekiojimo aukomis; trečia, kai kurių krikščionių monarchų bandymais užglaistyti konfliktus tarp pasaulietinės „valdžios" ir krikščioniškojo mokymo karališku humanizmu – tik neaišku, kiek tai buvo įmanoma. Jau Karolis Didysis ciniškai brutaliai vykdė savo frankiškąją imperialistinę politiką, dėl kurios jis ne be reikalo vadinamas Vakarų tėvu. Otonai ir Saljeriai taip toli nuėjo politinio biznio su bažnytininkais srityje, kad jų valdymo metais vyskupijos tapo Vokietijos imperinės politikos atraminiais stulpais (plg. imperinę viduramžių vidurio programatiką, krikščioniškai ir germaniškai apiformintą imperijos ir imperatoriaus idėją ir kovą dėl valdžios tarp monarchijos ir popiežiaus).

Septynis didelius europinius *kryžiaus karus*, matyt, galima pateisinti tiktai suvokiant šį foną. Tai, kas 1036–1270 m. vyko su „croisade" sąvoka, yra sukrikščionintų feodalų bandymas pasidariusį nebepakenčiamą jų pačių sąmonės hegemoninį cinizmą išlieti išorėn. Po daugelio krikščionybės šimtmečių religiniai įsakymai buvo spėję virsti valdančiųjų kariškių ir aristokratų sluoksnių vidine dalimi, o tai darė nepakenčiamą prieštaravimą tarp krikščioniškosios meilės priesako ir feodalinės karo etikos. Prieštaravimo – dabar jau tapusio vidiniu – dydis ir paaiškina tą žiaurumą, kurio veikiamos Europos energijos virto patologiška kryžiaus žygių idėja. Kryžiaus karai – vadinami šventaisiais karais – buvo socialiniai psichologiniai protofašistinio tipo sprogimai. Jie kanalizavo energijas, susikaupusias tarp viena kitą neigiančių etikų tiek pavienėje, tiek kolektyvinėje sieloje. Šventajame kare negyva priešpriešа virsdavo meilės religija, o didvyrių etika gyvu šūkiu: „Dievas to nori". Ši fikcija leido išsikrauti didelėms įtampoms – ir tai po šiai dienai tebestebina palikuonis, kurie negali įžvelgti nei karinės, nei ekonominės, nei religinės išminties neapsakomose kryžiaus karų kančiose ir bravūroje. Kryžiaus karų idėja (greta raganų medžioklės, antisemitizmo ir fašizmo) yra vienas ryškiausių pavyzdžių, kaip oficialiai proklamuojama kolektyvinė begalės individų (kurių viduje vyksta meilės religijos ir militarizmo konfliktas) beprotiška idėja pakeičia asmeninį pamišimą. Nuo 1096 m. šventasis karas

Vakarų civilizacijoje veikė kaip įtampos ventilis; nuo to laiko saviems vidiniams prieštaravimams ir beprotystėms spaudžiant, buvo ieškoma išorinių, su velniu susidėjusių priešų ir su jais kariaujama, vadovaujantis švenčiausiomis intencijomis. Krikščioniškųjų civilizacijų psichogramoje slypi tokia – profašistinė – rizika; krizių metais, kai stipriai pajuntama, jog prieštaringos etinės programos yra išsisėmusios, visada ima artėti tokia akimirka, kai spaudimas gali išsiveržti išorėn ir sprogti. Tas faktas, kad žydų persekiojimai prasidėjo kartu su kryžiaus karais, pabrėžia įvairių kultūrinių patologinių fenomenų ryšį. Žydai, eretikai, raganos, antikristai, raudonieji – tai vis aukos iš pradžių vidinio fronto, susidarančio itin šizoidiniais spaudimo periodais, kurių metu prieštaringų etikų „visuomeninis iracionalumas" ieško būdų prasiveržti.

Be krikščioniškojo hegemoninio cinizmo kanalizavimo per kryžiaus karus, viduramžiai turėjo dar vieną būdą, kaip išvengti spaudimo: susikūrė pusiau sekuliarizuota rūmų sfera, kur buvo galima švaresne sąžine atsiduoti aristokratų ir kariškių etosui. Ankstyvoji karaliaus Artūro motyvų epika verta šio atradimo: riterių romanai bei epinės poemos šanson de žest aiškiai teikė pirmenybę didvyrių etosui. Dar keli žingsniai ir riterija, išsivadavusi iš krikščioniškojo meilės ir taikos priesako „pančių", pasuko į savą, pasaulietiškai pakilų gyvenimo būdą, kur svarbiausia buvo ginklo valdymas, šventinė rūmų nuotaika ir subtili erotika; riterija nekreipė dėmesio į tai, ką pasakys dvasininkai, ir rūpinosi turnyrais, šventėmis, medžiokle, minezangu (meilės dainomis). Aristokratų hedonizmas iki pat XIX amžiaus buvo svarbus kaip apsauga nuo mazochistinės krikščionių vienuolynų auros. Didžiausiu šaunuoliu buvo laikomas tas, kuris nudobė daugiausia priešų ir pelnė gražiausios moters palankumą. Ir Nietzsche savo antikristiškoje pagiriamojoje giesmėje „šviesiaplaukei bestijai" ir stiprios prigimties vyrams turėjo galvoje tokius supasaulėjusius mušeikas aristokratus, vėliau kondotjerus, tokio tipo žmones, kurie griebia, ima, kas jiems patinka, ir gali būti „žavingai" beatodairiški. Tačiau rūmų neoheroika tiktai tariamai buvo išsivadavusi iš krikščioniškosios etikos. Subtiliau žiūrint, žinoma, ir karaliaus Artūro riteriai yra krikščionių riteriai. Ryškus pavyzdys yra Parsifalis. Grobio ieškančio riterio mitas kario kelią į krikščionybę perkelia į metafizines ir alegorines

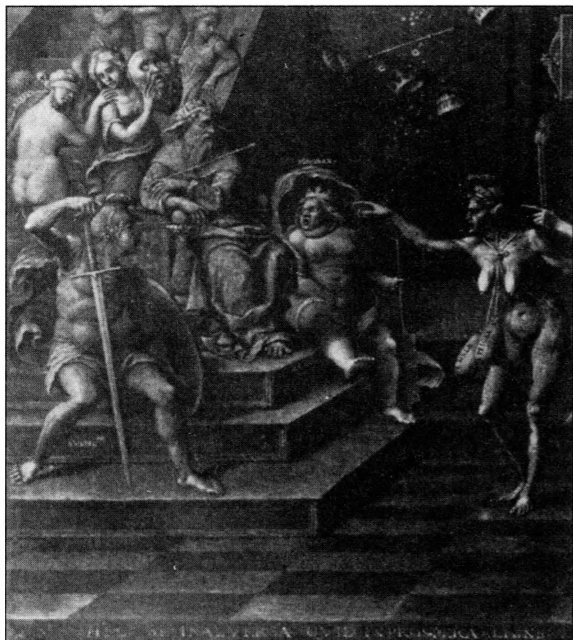
sferas ir galop virsta gryna riterių mistika, kurioje kovingumą pakeičia dvasinės dimensijos. Vėlyvuoju burgundiškuoju periodu riterių kultūra panėšėjo į išgyventą literatūrą.

Viduramžių simbolinėje krikščioniškoje imperijos, riterių ir valstybės ideologijų migloje, kuri gaubė nesibaigiančius feodalų, miestų, bažnyčių ir valstybių karus, Machiavellio mokymas atrodė kaip švarinanti audra. Machiavellio laiškas kunigaikščiams nuo seno, visų pirma buržuazijos valdymo metais, buvo skaitomas kaip didysis ciniškos valdžios technikos testamentas ir laikomas nepralenkiamu politinio begėdiškumo manifestu. Tai, ką religija iš principo ir be jokių išlygų smerkė, čia atvirai peršama kaip politinė priemonė – žudyk. Žinoma, istorijos eigoje daug kas ta priemone naudojosi. Taigi Machiavellio idėjos visai nėra naujos. Bet kad atsirado toks, kuris atvirai viską pasakė, – tai jau naujas moralinis lygmuo, kurį apskritai galima suvokti tiktai kaip cinizmą. Hegemoninė sąmonė ruošiasi naujam ratui ir tikrina savo rezervus. Todėl beveik neišvengiamai kas nors turėjo tai aiškiai, įžūliai, tiesiai, nedviprasmiškai pasakyti. Ištartis iš esmės iki šiandien laikoma didesniu skandalu negu poelgiai, apie kuriuos išsitariama.

Machiavellio politinį „amoralumą" suponavo be galo ilgai trukusių karų tradicija ir XIII–XV amžių feodalinių nesantaikų chaosas. Žvelgdamas istoriko akimis, Machiavellis matė, kad krikščioniškosios valstybės apdare nebeliko paskutinių pagrįstumo skutų nuo to laiko, kai joks valdovas nebegali, nuolat besivaidijant smulkioms jėgoms, sudaryti bent regimybę, kad vykdomos primityviausios valstybės užduotys – taikos palaikymas, teisinės garantijos, gyvybės apsauga. Tada peršasi mintis, kad reikalinga centrinė valdžia, kuri pajėgtų sutramdyti pavienių valdovų keliamą chaosą ir vėl sudarytų galimybę piliečiams normaliai gyventi valstybėje. Idealus tokios įsivaizduojamos, dar niekur neegzistuojančios valstybės vadovas privalėtų, nekreipdamas dėmesio į krikščioniškos moralės varžymus ir painiavą, išmokti radikaliai naudoti valdžią, kaip veiksmingą įstatymo, taikos ir saugumo palaikymo jėgą visoje valstybės teritorijoje. Politiškai Machiavellio cinizmas daug aiškesnis negu vėlyvųjų viduramžių žemių, imperijos ir miestų valdžių, kurios darė, ką norėjo, ir brutalumą dangstė krikščioniškąja migla. Pagal florentiečio teoriją valdovas privalo viešpatauti, o tai reiškia,

kad jis turi turėti automatišką teisę naudotis *bet kokiomis* priemonėmis. Tokia ciniška valdymo technologija gali tikti tik tada, kai politinis išgyvenimo indas – valstybė – yra sudaužytas ir centrinė valdžia (jeigu ji apskritai dar egzistuoja) yra atsidūrusi primušto šuns vietoje, o ruja brutalių, godžių ir chaotiškai nesutariančių smulkių jėgų daro su ja, ką nori. Tokioje situacijoje Machiavellio cinizmas gali pasakyti tiesą; vieną akimirką pasaulis gali pasiklausyti tokio įžūlaus, nepriklausomo balso, kuris amoraliu tonu sako tai, kas iš tiesų yra, ir atstovauja bendriesiems gyvenimo interesams. Beje, tokia ciniška jėgos sąmonė jau taip stipriai refleksyviai uždaryta ir taip rizikingai beatodairiška, kad jos balsą galima be niekur nieko suprasti tiek viršuje, tiek apačioje, tiek tarp valdžią turinčiųjų, tiek liaudyje. Ji neatrodo atstumianti, jeigu čia aprašyta kunigaikščio suverenumas, kuris sau ir žmonėms apskritai daro kažką „gera", anapus gėrio ir blogio ribos stodamas prieš didžiausius nusikaltimus.

Galima pagalvoti, kad XVII–XVIII amžiuje Machiavellio idėjos buvo absoliutinių valstybių ir teritorijų valdymo druska. Absoliutinė valstybė iš tiesų buvo iškilusi virš besivaidijančių smulkių valdytojų, vietinių suverenų ir visų pirma kruvinai kovojančių religinių partijų. („Politikais" iš pradžių buvo vadinami tie, kurie bandė taktiškai laviruoti ir išlikti neutralūs susipjovusių religinių stovyklų atžvilgiu.) Dar nespėjusios įsitvirtinti kaip naujos, gana stabilios valdančiosios jėgos, absoliutinės valstybės ėmė gaubtis savišlovos smilkalų debesiu ir darė viską, kad užmaskuotų savo prievartinę esmę be galo gausia retorika apie savo legalumą ir Dievo joms teikiamą malonę. Tačiau net pats garsiausias Dievo malonės skelbimas negali priversti kritiškai nusiteikusių valdinių pamiršti, kad iš tiesų viešpataujama per žudymo bei priespaudos malonę. Nė vienai moderniai valstybei dar nepavyko savo prievartinės esmės paslėpti taip, kaip norėtų legalumo utopija. Moderniai (absoliutinei) valstybei pirmieji ėmė priešintis, žinoma, buvę laisvi aukštieji didžiūnai ir dvarininkai, kurie bijojo būti visiškai pajungti, – taigi grupė žmonių, aiškiai jaučiančių centrinės valdžios arogantiškumą (kadangi patys buvo pernelyg arogantiški). Tai būtų beveik galima laikyti „populiariu" Machiavellio pasiekimu, kadangi jis išplepėjo naujųjų centrinių valdžių



Lorenzas Leonbuonas, Allegoria della Fortuna. Ši politinė alegorija vaizduoja Tironiją (neribotą valdžią), apsuptą Pavydo, Kvailumo, Neapykantos, Nedėkingumo, Veidmainystės.

paslaptis. Ciniškas hegemoninių jėgų amoralumas nuo to laiko pasidarė amžina tema. Valstybės dabar gyvena ciniškoje prieblandoje – pusiau legalumo ir pusiau prievartos. Reliatyvus jėgos, priespaudos ir uzurpavimo perviršis būdingas ir labiausiai legalumo ir teisėtumo siekiančioms valstybėms. Kad ir kaip kuri nors valstybė tikina esanti už taiką, vis tiek, žiūrėk, ir prasikiša kariškas apatinis drabužis (naujieji valdovai, kaip ir senieji, sako: *si vis pacem para bellum,* t. y. jei nori taikos, ruoškis karui). Ir geriausia teisinė sistema nepajėgia užglaistyti klasinių privilegijų, piktnaudžiavimo valdžia, savivalės ir nelygybės; pro teisines laisvo keitimosi prekėmis, laisvų darbo sutarčių ir laisvos kainodaros fikcijas visur prasikiša jėgų nelygybė ir šantažas; už tauriausių ir laisviausių estetinės komunikacijos formų tebegirdėti socialinės nelygybės ir kultūrinių nepraustaburnių balsai. (Čia verta prisiminti Walterio Benjamino pasakymą, kad nėra tokios kultūros apraiškos, kuri kartu nebūtų ir barbarystės apraiška.)

Nuo XVIII amžiaus politinė Vidurio Europos atmosfera prisigėrusi „atvirų paslapčių" tvaiko. Iš dalies *diskretiškai*, t. y. privačiai arba slapta, iš dalies atviros publicistinės agresijos forma išplepamos valdžios paslaptys. Ji vėl turi atsiskaityti su morale. Čia jau seniai pamirštas absoliutizmas ir jo „valstybinė išmintis", kuri buvo paremta valdovo sugebėjimu išvengti smulkių karų ir religinių žudynių. Įkvėpta minties, kad sugebėtų be vargo susidoroti su valdžios užduotimis, jeigu tik turėtų tą valdžią, politinė moralinė XVIII amžiaus kritika stojo prieš absoliutinę „despotiją". Nauja socialinė klasė, buržuazija, „liaudies" („paprastų žmonių", „trečiojo luomo" ir pan.) vardu ėmė pretenduoti į valdžią. Prancūzijos revoliucija – karaliaus žudymo stadijoje – valstybės priešakyje pastatė „liaudies" vyriausybę. Tačiau tie, kurie vykdė revoliuciją, kitoje eroje jau reiškėsi kaip buržuazijos aristokratija, finansų, švietimo ir verslo aristokratija; be to, vedybomis jie buvo pinte susipynę su senaisiais mėlynojo kraujo atstovais. Neilgai trukus šis naujasis ponų sluoksnis, save vadinęs liaudimi ir (kad būtų pripažintas) rėmęsis liaudies suverenumo principu, valdymo prieštaravimus pajuto savo kailiu. Mat tie, kurie remiasi liaudimi, nejučia šaukiasi jos ir kviečia gyvai domėtis machinacijomis, kurios daromos jos vardu ant jos sprando.

Sukrikščionintos valstybės prieštaringumas čia kartojosi, tik jau buvo aukštesnio istorinio lygmens – tai jau buržuazinės valstybės prieštaravimai, o ji rėmėsi liaudies suverenumu ir valdžios organus darė priklausomus nuo visuotinių rinkimų (arba atrodė, kad darė). Krikščioniška viduramžių „valstybė" nesugebėjo įgyvendinti meilės, susitaikymo ir laisvos brolybės etikos, o naujosios „pilietinės" valstybės nepakankamai įtikinamai vadovavosi savo maksimomis („laisvė, lygybė, brolybė, solidarumas") arba bent jau per menkai atstovavo plačiųjų liaudies masių interesams. Kas studijuoja XIX amžiaus kaimo gyventojų ar vis gausėjančio pramonės proletariato padėtį, pauperizmo raidą buržuazijos valdymo laikotarpiu, be to, moterų, tarnų, mažumų ir kt. padėtį, tam turi kristi į akis faktas, kad rėmimosi liaudimi pagrindą sudaro iškreipta ir tik dalinė liaudies sąvoka.

Čia pasidarė galimi ir reikalingi socialistiniai judėjimai: jų veikėjai reikalavo, kad tai, kas daroma liaudies vardu, ir vyktų jai dalyvau-

jant bei jos labui; kas remiasi liaudimi, turi ir „tarnauti liaudžiai": pirmiausia ji neturi būti įpainiojama į kruvinus „liaudies karus", būdingus tam periodui, kai „liaudies vardu" valdo viešpataujančios buržuazinės ar feodalinės buržuazinės klasės, o svarbiausia – ji privalo gauti atitinkamą dalį to, ką sukuria savo darbu.

Socialistinių judėjimų konfliktai su, tarkim, „buržuazine" tautine valstybe* sukėlė du naujus posūkius ir poleminius refleksinius politinės sąmonės „spyruoklės prisukimus", kurie didžiąja dalimi dominavo XX amžiuje. Abu yra vėlyvos, kompleksinės ciniškosios sąmonės formos. Pirmasis yra tai, ką mes vadiname fašizmu. Jis pereina prie reliatyviai atviros grynosios jėgos politikos išpažinimo. Tiesiog ciniškai atsisako pastangų teisiškai pagrįsti savo veiksmus, atvirai skelbia brutalumą ir „šventą egoizmą", kaip politinę būtinybę ir istorinį biologinį dėsnį. Hitlerio amžininkai jį, beje, ir dėl to laikė „dideliu oratoriumi, kad jis pradėjo aiškiu tonu kalbėti apie realius dalykus, kurie vokiečio sielai jau seniai nepatiko ir su kuriais jis ketino susitvarkyti savo narcisistiška brutalaus tvarkos supratimo dvasia: su niekingu Veimaro parlamentarizmu, nelemta Versalio sutartimi ir ypač su „kaltaisiais" ir nepatogiaisiais – socialistais, komunistais, profsąjungininkais, anarchistais, moderniaisiais menininkais, čigonais, homoseksualais, bet visų pirma su žydais, kurie buvo didžiausi priešai ir turėjo atsakyti už viską. Kodėl kaip tik jie? Kokia tokios didžiulės neapykantos prasmė? Masinėmis žudynėmis fašistai norėjo sudaužyti veidrodį, kurį žydų tauta vien savo buvimu laikė prieš fašistinio arogantiškumo nosį. Mat fašistas, tas herojiškai pasipūtęs niekas, jautė, kad geriausiai jį yra perpratę žydai, kurie dėl savo kančių tradicijų, matyt, jau iš prigimties ironiškai žiūrėjo į kiekvieną arogantišką jėgą. Centrinės vokiečių fašizmo figūros turėjo pajusti, kad jų tūkstantmetis reichas niekada negalės pasitikėti savimi, jeigu jo sąmonės kertelėje bus išlikęs prisiminimas, kad visos jo pretenzijos yra tik poza. O labiausiai galėjo tai priminti žydai. Antisemitizmas išduoda fašistų valios valdyti silpną vietą – suvokimą, kad ši valdžia niekada

* Atidžiau patyrinėjus, ryškėja tokių šiurkščių apibendrinimų problemiškumas; pvz., iki 1918 metų Vokietijos valstybės dėl jos feodalinių kompromisų ir kitų dalykų dar negalima laikyti visiškai buržuazine.

nebus tokia stipri, kad galėtų įveikti žydiškąjį kinizmo „ne" jos atžvilgiu. Posakis „*įžūlus* žydas" tapo fašizmo lozungu, teze, žudymo šūkiu. Rezignavęs, prisitaikymu užmaskuotas žydų rezistencijos palikimas vis dar tebespinduliavo į fašistų sąmonės centrą tokį intensyvų arogantiškosios jėgos neigimą, kad savo didybės pripažinimo siekiantys fašistai statė mirties stovyklas, norėdami sunaikinti tai, kas jiems trukdė. Argi ta tauta negyveno melancholiškai suvokdama, kad visi mesijai visą laiką buvo netikri? (Kaip galėjo vokiečių mesijas iš Austrijos nakvynės namų, norėjęs būti laikomas naujuoju Barbarosa iš Kifhoizerio kalnų, patikėti savo misija, kol pats į save per petį žiūrėjo „blogo, viską griaunančio žydo" akimis? Jokia valia valdyti nepakenčia ironijos, kurią reiškia valia pergyventi šią valdžią.*

Žinoma, XX amžiaus fašistinės valstybės negalima laikyti tipiška modernios „pilietinės", liaudies suverenumu paremtos valstybės reprezentante. Ir vis dėlto fašizmas turi paslėptą „pilietinės" liaudies valstybės sukūrimo galimybę. Jo tūžmingas antisocializmas aiškiai rodo, kad fašizmas turi politinio atpalaidavimo fenomeno bruožų – tai hegemoninė ciniška gynybinė reakcija į socialistinį reikalavimą duoti liaudžiai tai, kas jai buvo žadėta ir priklauso. Fašizmas, tiesa, irgi norėjo „visko liaudžiai", bet pirma sukūrė iškreiptą liaudies savoką: liaudis – tai monolitas, homogeninė masė, paklūstanti vienai valiai („Viena tauta, viena valstybė, vienas fiureris").** Tuo būdu buvo pakišta koja liberaliajai ideologijai. Savarankiškumas, atkaklumas? Užsispyrimas? Plepalai! Plepalai tuo labiau piktinantys, kuo iš „žemiau" jie kyla. Fašizmas aktuali-

* Šalutinė pastaba. Tik pradėjęs rašyti šias pastabas apie cinizmą (kad jos virs ciniškojo proto kritika, tada dar nežinojau), pamačiau interviu su žydų filosofe ir politologe Hannah Arendt, prieš daugelį metų duotą Güntheriui Gausui ir parodytą jos penktųjų mirties metinių proga 1980 m. Šis pokalbis, laisvo plepėjimo ir filosofavimo prieš publiką viršūnė ir vienas iš nedaugelio intelektualumo pavyzdžių televizijoje, pasiekė apogėjų, kai ponia Arendt pasakojo apie savo darbą Jeruzalės teisme, kur buvo teisiamas milijonų žudikas Eichmanas. Reikėjo girdėti, kaip ta moteris tikino, kad studijuodama tardymo protokolus vis prapliupdavo garsiai juoktis iš kvailumo, nuo kurio priklausė daugybės žmonių gyvenimas. Hannah Arendt drąsus prisipažinimas buvo šiek tiek lengvabūdiškas ir tikrąja to žodžio prasme kiniškas, o po pirmo apstulbimo atrodė kaip atpalaiduojanti ir suvereni tiesos raiška. O kai ponia Arendt paskui dar pridūrė, kad gyventi emigracijoje jai dažnai net patiko, nes buvo jauna, o improvizuoti nežinioje savaip žavu, neiškentęs nusijuokiau ir aš, ir tuo prasidėjo šios knygos rašymas.

** Liaudies demokratijos šalyse paprastai susiduriame su komplimentiniu mulkinimu.

zavo „pilietinės" valstybės polinkį su „būtina prievarta" suteikti pirmenybę *atskirai* apibrėžtam „bendram interesui" prieš dalinius; ir tai darydamas elgėsi beatodairiškai žiauriai. Todėl fašizmui tampant valstybine jėga, keletui svarbių nefašistinių, valstybės interesus reiškiančių veikėjų grupių (iš ūkio ir parlamento sferų) galėjo šauti į galvą paremti fašistus, manant, kad šie galbūt yra ta nauja šluota, su kuria bus galima gerai iššluoti kai kuriuos „dalinius" interesus (apačioje). Ar iš tiesų buvo žmonių, kuriems užteko ciniškumo manyti, kad galėtų nupirkti Hitlerį ir jo brutaliąją partiją? (Vienas jų – Thyssenas – iš tiesų parašė memuarus, pavadintus *I paid Hitler.*)* Fašistinė valdžia su savo slogia kapitalo ir liaudiškumo ideologijos, idealizmų ir brutalumų maišiniu nusipelno originalaus filosofinio įvertinimo: cinizmo cinizmas.

Antrasis sudėtingas modernios politinės sąmonės „prisukimas" yra naujosios Rusijos istorijos situacijos. Atrodo, yra tokia tendencija, kad socialistinių judėjimų kovingumas ir radikalumas susiję su priespaudos standartu šalyje. Kuo labiau stiprėjo Europoje, ypač Vokietijoje, darbininkų judėjimas (priklausomas nuo realaus proletariato augimo industrializuojant šalį), tuo ramesnis („pilietiškesnis") buvo jo politinis elgesys, tuo labiau jis pasitikėjo pamažu įveiksiąs savo priešininkus – vėlyvojo feodalizmo ir buržuazijos jėgas. Ir atvirkščiai: kuo galingesnė ir nenugalimesnė iš tiesų buvo despotinė feodalinė valstybės valdžia, tuo fanatiškiau prieš ją stojo „socialistinė" opozicija. Tai būtų galima bandyti suformuluoti taip: kuo labiau šalis buvo subrendusi socialistinių elementų įtraukimui į visuomeninę santvarką (išplėtotos gamybinės jėgos, geras „proletarinių" interesų organizavimas), tuo ramiau laukė darbininkų judėjimų vadai savo valandos. Socialdemokratijos principo stiprybė nuo seno buvo pragmatiškas kantrumas. Kitaip tariant, kuo mažiau visuomenė buvo subrendusi** socializmui (įsivaizduojamam kaip postkapitalizmas), tuo nuožmiau ir sėkmingiau

* Finansinį cinizmą nusprendžiau laikyti antriniu cinizmu. Apgaulės cinizmą, nagrinėjamą poskyrio „Antriniai cinizmai" pabaigoje, laikau valdžios prievartos pradžia.

** Subrendusi ar nesubrendusi – tai ne vertinimai, o matavimo skalės objektyviomis socializmo sąlygomis. Jeigu socializmą laikysime socialinės gamybos išvadavimu iš kapitalistinių pančių, tai visų pirma turi būti sukurtos vėlyvojo kapitalizmo sąlygos, kurias galima būtų „viršyti".

maištininkų judėjimų priešakyje sugebėdavo atsistoti radikalusis socializmas.

Jeigu yra toks kovos logikos dėsnis, kad per ilgai trunkančius konfliktus priešininkai asimiliuojasi vienas su kitu, tai jį patvirtino konfliktas tarp rusų komunistų ir carinės despotijos. Kas Rusijoje vyko tarp 1917 m. ir XX komunistų partijos suvažiavimo, galima suprasti kaip cinišką carizmo palikimą. Leninas tapo despotijos testamento vykdytoju, beje, buvo sunaikinti tik tos despotijos reprezentantai, o ne veikimo metodai ir vidinės struktūros. Stalinas tradicinę despotiją pakėlė į techninį XX amžiaus lygį – ir taip, kad bet kuris Romanovas būtų išblyškęs iš siaubo. Jau ir carui valdant, Rusijoje visuomenė buvo pernelyg suvaržyta, bet komunistinėje partinėje valstybėje ji buvo tiesiog apvilkta tramdomaisiais marškiniais. Carizmo laikais grupelė privilegijuotų asmenų savo valdžios aparato teroru kontroliavo didžiulę imperiją, o po 1917 m. grupelė revoliucionierių profesionalų, iškilusių ant bodėjimosi karu ir valstiečių bei proletariato neapykantos tiems, „kur viršuje", bangos, įveikė Galijotą.

Bet ar Levas Trockis, kaip žydas, nebuvo senos priešinimosi ir nepasidavimo arogantiškai valdžiai tradicijos palikuonis? Trockis turėjo leistis ištremiamas ir užmušamas Galijotu virtusių savo kolegų. Ar Stalino nurodymu įvykdytas Trockio nužudymas nėra ta pati ciniška užgrobtos valdžios replika, kaip ir fašistų vykdytos tautų žudynės? Abiem atvejais tai yra užgrobtos valdžios kerštas, nukreiptas prieš tą, kuris (ji tai žino) niekada jos negerbs ir sušuks baidyklei: tapk teisėta arba būsi įveikta! Trockio permanentinės revoliucijos idėja susijusi su žinojimu, kad politinė jėga kiekvieną akimirką turi pateisinti savo veiksmus, kad skirtųsi nuo nusikaltėlių. Valdžia turi pagrįsti savo prievartą taikos, teisės ir saugumo srityse, kad būtų įmanomas įvairialypis *iniciatyvus* gyvenimas. Permanentinės revoliucijos idėja ne siūlo nuolatinį chaosą, o yra šifras žydiškos sąmonės, kuri žino, kad valdžios pasipūtimas visada susilauks bausmės – tegu ir tokios, kad atmintis apie jos nusikaltimus neišblės, kol ji egzistuos. Rusų rezistentai ir šiandien dar tebekalba krikščionių ir žmogaus teisių kalba, nes *savęs paties* išvadavimo procesas Rusijoje sustojo ten, iki kur jis buvo priėjęs tarp 1917 metų vasario ir Raudonojo spalio: prie bendrųjų žmogaus

teisių ir pilietinių laisvių reikalavimo. Šalis, norėjusi peršokti „liberaliąją fazę", po šuolio iš despotijos į socializmą vėl atsidūrė despotijoje. Rusų tauta leidosi padaroma įrankiu ateities, kuri niekada neateis ir kuri po to, kas įvyko, nė negali ateiti tokia, kokia buvo žadėta. Ji atsisakė savo gyvenimo teisių bei normalių šios dienos poreikių ir – ortodoksinio mazochizmo bei baugščios atgailos aktu – sudėjo juos ant būsimų tolimų kartų vartojimo altoriaus. Ji išnaudojo savo jėgas, besistengdama pasivyti beprotišką Vakarų vartojimą ir Vakarų ginklavimosi technologiją.

O apie dabartinį socialistinį valstybės aparatą dauguma liudytojų sako, kad jis ideologiškai visiškai išsekęs. Visi jaučia prieštaravimą tarp tradicinės lenininės frazeologijos ir kasdienės patirties, ypač tie, kuriuos pareigos verčia tą frazeologiją vartoti. Pasaulis suskilo į dvi atskiras dimensijas; tikrovė visur, kur tik žvelgi, yra nevienalytė. Tikrovė prasideda ten, kur baigiasi valstybės ir jos terminijos sfera. Šizoidinė realybės difuzija Rytų sąlygomis jau nebesisieja su tradicine „melo" sąvoka. Mat kiekvienas žino, kad santykis tarp „žodžių" ir „daiktų" yra pažeistas, tačiau, trūkstant viešų kontrolinių diskusijų, šis pažeidimas įsitvirtina kaip nauja norma. Todėl žmonės aiškinasi viską nebe atsižvelgdami į socialistines vertybes ir idealus, o remdamiesi tuo, kad „socializmo" tikrovėje nėra alternatyvos ir išeities, kad jis su visa savo be galo teisinga retorika (deja, tik retorika) yra neišvengiamas blogis. Jeigu cinizmas – remiantis Dostojevskio Didžiojo inkvizitoriaus paveikslu – gali pereiti į tragizmą, tai čia žodis socializmas, kuris visur kitur pasaulyje žmonėms reiškia viltį tapti savo gyvenimo šeimininkais, yra virtęs beviltiškumo simboliu. Tai liudija epochinio masto cinišką kalbos sutrikimą. Ir iš išorės aišku, kad didžiųjų socialistinių valstybių politika nebeturi jokių socializmo įgyvendinimo vilčių. Prisidengę marksistine-leninine teorija, Rytai užsiima gryna hegemonine politika; ir tiktai todėl nedrįstama juoktis ar švilpti, kad negali žinoti, kas bus, kai nuogas karalius pastebės, jog jau seniai nuogas vaikšto po miestą. Visa kita seniai nesikeičia, bet kas bus, kai tai iškils aikštėn? Kam gi tada, saugant fiktyvų kitoniškumą, laikoma didžiausia pasaulyje kariuomenė?

Bandykime įsivaizduoti, ką XX amžiaus pabaigoje, gerai ištyrinėjęs politinę situaciją, pasakytų Machiavellis; turbūt duotų ci-

nišką patarimą didžiausioms valstybėms be jokių skrupulų paskelbti abiejų sistemų bankrotą; pirma, kad turėtų motyvą viena kitai padėti, antra, kad įkvėptų nuo politikos pavargusius valdinius patiems imtis ieškoti geresnės išeities ir, trečia, pasakytų, kad bankroto, matyt, iš tiesų nepavyks išvengti. Machiavellis tikrai pozityvistiškai nustatytų, kad didžioji dalis vadinamųjų politinių problemų apie 2000 metus taps „tariamomis", atsiradusiomis iš priešybės dviejų galingų blokų, kurie konfliktuoja dėl keistų priežasčių: vienas bandė tapti visuomenės sistema, peržengusia kapitalizmą, nors nebuvo gerai to kapitalizmo pažinęs, – o kitas yra iškleręs, senas, „pernokęs" kapitalizmas, kuris nieko nebegali padaryti, nes „socializmo" namas, kuriame jis norėtų įsikurti, jau užimtas. Todėl Rytų ir Vakarų konkurencija – pasakytų Machiavellis savo garsiąja sausa ir kandžia maniera – nėra produktyvi jėgų konkurencija įprasta reikšme ir ne kokia nors klasikinė hegemoninė banalybė, o abortinis sudėtingesnio tipo konfliktas. „Socializmas" tapo pagrindine kliūtimi, trukdančia kapitalizmui į jį pereiti; kita vertus, tokiu būdu „prismeigtas" Vakarų kapitalizmas yra kliūtis viešai į jį pereiti Rytų sistemoms. Taigi kai Rytai visą laiką gyvena ne pagal savo kišenę, skelbdamiesi esą socializmas, Vakarai visą laiką atsilieka nuo savo galimybių, nes jų ateities idėjos turi būti gynybinio pobūdžio: jokiu būdu nenorėti to socializmo. Ir tai suprantama, nes jokia sistema negali paskelbti savo tikslu to, kas jau seniai buvo. Kapitalizmo ateities idėja negali būti Rytų tipo užmaskuotas ir suluošintas valstybinis kapitalizmas.

Jei norime išspręsti šį konfliktą, pirma turime gerai suprasti šį originaliai paradoksalų konflikto tipą. Čia Machiavellis sutiktų su savo kolega Marxu, kuris davė pradžią bendrajai (istorinei politinei) polemikai.* Ši Marxo bendroji polemika leidžia mums skirti vienodų sistemų lenktyniavimo konfliktus ir evoliucija pagrįstus nevienodų sistemų, besiskiriančių viena nuo kitos išsivystymo lygiu, konfliktus. Tai konfliktas tarp mažiau išsivysčiusios ir labiau

* Plg. skyriaus „Loginis aspektas" poskyrį „Metapolemika". Jame bandau paaiškinti, kodėl racionali dialektika turėtų būti vadinama bendrąja polemika. Kartu kritikuoju Marxą dėl to, kad jis netinkamai vartoja dialektikos sąvoką.

išsivysčiusios sistemos, ir antroji būtinai išauga iš pirmosios. Geriausias šio konflikto pavyzdys – kapitalizmo ir socializmo konfliktas. Jis gali, dalykiškai ir logiškai žiūrint, būti tiktai savęs nugalėjimo konfliktas, kur sena priešinasi naujam, tačiau tai turi būtinai remtis juo pačiu. Naujo reikia, kai sena virsta pančiais. Kaip tik tai Marxas mums aiškina apie išsivysčiusio kapitalizmo esmę: galutinai išsivystęs, jis taps stabdžiu jo prieš tai skatintam žmonių produktyvumui; taigi šią kliūtį reikės pašalinti, ir tam reikia socializmo. Socializmas – visų lygmenų – reiškia kapitalizmo gamybinių santykių pašalinimą, t. y. visų pirma kapitalistinių nuosavybės santykių. Dabar pažiūrėkime, kokia šiandien yra kapitalizmo ir socializmo konflikto esmė, ir iš karto pamatysime, kad tai jokiu būdu nėra Marxo ištyrinėtas konfliktas tarp nauja ir sena, o daugiau dviejų imperijų varžybų konfliktas. Taigi nieko nauja po saule? Nauja kyla iš to varžybų konflikto susiejimo su jo paties sociologine ir istorine ašimi. Marksistinis bandymas istoriją reguliuoti sociologiniu ekonominiu principu lėmė tai, kad istorinių ateities perspektyvų visiškai nebeliko. Pretenzija valdyti sistemos istoriją, užuot davus jai laisvę, visiškai išmušė ją iš vėžių. Mat iš tiesų kapitalizmo ateitis ne amžinai bus kapitalizmas, o iš jo paties ir jo laimėjimų išaugs kažkas, kas bus po jo, jį pralenks, paveldės jo palikimą ir pavers jį savo priešistorija; vienu žodžiu, jis leis sau pačiam pereiti į postkapitalizmą, ir jeigu mes jį vadinsime socializmu, tai reikės visapusiškai apibrėžti, kas turima galvoje: kapitalizmas, išaugęs iš pernokusio kapitalizmo.

Tiktai nereikia pradėti svajoti, kad galima „paraginti" raidą vien todėl, kad paaiškėjo, kas ir kaip. Taip ir liks mįslė, kuo remdamasis Leninas galėjo ar norėjo tikėti, kad Rusijai galima pritaikyti šią marksistinę vystymosi ir revoliucijos teoriją. Mįslė yra ne Lenino revoliucijos autentiškos motyvacijos, o būdas, kaip jis pritaikė vakarietišką politinės ekonomijos teoriją pusiau azijinei, beveik neindustrializuotai agrarinei imperijai. Manau, kad atsakymas gali būti tik toks: čia absoliuti valia daryti revoliuciją ieškojo daugmaž tinkamos teorijos, ir kur pasirodydavo, kad ji ne visai tinka, nes nėra realių sąlygų jai įgyvendinti, iš noro prisitaikyti atsirasdavo būtinybė falsifikuoti, kitaip interpretuoti ir iškreipti. Lenino rankose marksizmas tapo pateisinimo teorija bandymui tikrovę jėga

pasukti ten, kur vėliau būtų atsiradusios sąlygos pritaikyti Marxo teoriją, taigi į vėlyvojo kapitalizmo revoliucines sąlygas. Kaip? Forsuota industrializacija. Tarybų Sąjunga iki šiol ieško antrosios 1917 metų revoliucijos priežasčių. Ji norėtų tam tikra prasme socialistinės revoliucijos reikalingumą papildomai motyvuoti ir, jeigu regimybė neapgauna, viskas krypsta ton pusėn. Mat kaip nė vienoje pasaulio šalyje ten, Marxo žodžiais tariant, gamybiniai santykiai buvo tapę pančiais gamybinėms jėgoms. Jeigu šis neatitikimas yra bendra formulė revoliucinei situacijai apibrėžti, tai ji ten susidariusi nepaprastai ryškia forma.

Tai, kas dabartiniame pasaulyje yra konfliktas *pačioje sistemoje,* kažkodėl vadinama *dviejų sistemų* konfliktu. Kartu tas subanalintas sistemų konfliktas tapo žmonių gamybinio produktyvumo pančiais*. Vadinamasis sistemų konfliktas vyksta tarp dviejų mistifikuotų mistifikatorių. Savo paranojine ginklavimosi politika du realūs tariami priešininkai stengiasi išlaikyti įsivaizduojamą, dėl sistemų mistifikacijos įsitvirtinusį sistemų skirtumą. Todėl „socializmas, kuris nenori būti kapitalizmas", ir kapitalizmas, „kuris nenori būti socializmas", paralyžiuoja vienas kitą. Ir tai dar ne viskas: konfliktas supriešina socializmą, kuris praktikuoja didesnį išnaudojimą negu kapitalizmas, su kapitalizmu, kuris yra socialistiškesnis už socializmą, kad jie vienas kitam trukdytų.** Machiavellis Marxo bendrosios polemikos dvasia pasakytų, kad vystymosi konfliktui čia trukdo subanalintas iškreiptas hegemonijos konfliktas. Du gamybos gigantai sunaudoja didžiulę dalį visuomenės pagaminto turto, kad kariniu aspektu kuo labiau atskirtų sistemas, nors tai iš esmės bergždžios pastangos.

Taigi, kaip esame sakę, XX amžiaus pabaigoje Machiavellis turbūt siūlytų skelbti bendrą sistemų bankrotą. Jis turi eiti pirma vadinamojo nusiginklavimo. Mat sistemas ginkluotis verčia jų įsivaizdavimas, kad yra fundamentaliai viena kitai priešingos ir siekia visiškai priešingų tikslų, kuriuos reikia bet kuria kaina ginti. Įtempi-

* Tai ne „produktyvizmo" ideologijos ginamoji kalba. Produktyvumas yra daugiamatė sąvoka. Apskritai naujesnioji politinės ekologijos sąmonė reikalauja produktyvizmo kulminacijos.

** Dialektika – kaip trukdymo dialektika. Tai yra realistinė Adorno negatyviosios dialektikos bazė.

mo mažinimas nusiginkluojant – štai ir vėl viena tų pavojingų mistifikacijų, kurios viską mato atvirkščia tvarka. Įtempimas gali sumažėti tiktai nuo vidinio atsipalaidavimo, tai yra suvokus faktą, kad nebėra ko prarasti, išskyrus nebepakenčiama tapusią ginkluotą sistemų skirtumo iliuziją.

Galimas daiktas, kad Machiavellis vėl parašytų trumpą veikalą apie valdymo meną, šį kartą pavadindamas jį jau nebe „Valdovas", o „Apie silpną valstybę" – ir palikuonys vėl vienu balsu nutartų, kad ta knygelė yra skandalas. Machiavellis galbūt dar būtų išlaikęs šiek tiek florencijietiško humanizmo ir rašytų traktatą dialogo forma, t. y. dviejų partnerių – Dovydo ir Galijoto – dialogo forma; viena jo vieta galėtų būti tokia:

DOVYDAS: Na, Galijotai, kaip visada žvalus, kaip visada pasiruošęs kovai? Tikiuosi, kad esi pakankamai geros formos.

GALIJOTAS: Kaip negražu, Dovydai! Juk matai, kad aš šiandien prastokai nusiteikęs.

DOVYDAS: Kodėl gi?

GALIJOTAS: Et, ilga istorija.

DOVYDAS: Aš mėgstu istorijas. O ką, jeigu mes šiandien savo kovą paverstume istorijų pasakojimo dvikova? Laimi tas, kuris papasakos beprotiškesnę istoriją, su sąlyga, kad ji būtų nepramanyta. Tu pradėsi?

GALIJOTAS: Hm, jeigu nori. Istorija, kaip kovos pakaitalas, – keista idėja. Leisk man pagalvoti. Tai va, prieš kurį laiką man kai kas atsitiko, ir dėl to man taip neramu, kad tiesiog vietos sau nerandu.

Žinai, tada, po Didžiojo karo, aš įveikiau milžiną Kaputą ir išžudžiau visus jo šalininkus. Čia tau ne juokai, nes jų buvo daug, ir man buvo nelengva juos visus rasti. Jie buvo gudriai pasislėpę tarp mano paties karių. Galop įvedžiau ramybę ir tvarką, ir atrodė, kad viskas gerai. Vieną dieną sutikau milžiną, kuris mane išvydęs tuojau ėmė šaukti: „Tu esi Kaputas, aš tave nugalėsiu!" Ir ėmė baisingai ginkluotis. Veltui aš bandžiau jam išaiškinti, kad aš esu ne Kaputas, nes savo rankomis jį nužudžiau. Bet jis nenorėjo to girdėti. Jis be perstojo krovė baisiausius karo įnagius, kad galėtų susikauti su manimi, laikydamas mane žiauriuoju Kaputu. Jis taip beatodairiškai ginklavosi, kad aš pats neiškentęs ėmiau ginkluotis ir ginkluotis. Jokiais būdais negalėjau įtikinti to kito, kad esu ne Kaputas. Jis mane prie tos idėjos prikaustė. Abu esame įsitikinę, kad Kaputas baisus ir kad jį būtinai reikia įveikti, bet aš negaliu tam kitam išaiškinti, kad esu ne Kaputas. Ilgainiui man ir pačiam ėmė darytis neaišku, ar tada nužudžiau tikrąjį Kaputą. Galbūt tas, kurį nudobiau, buvo ne Kaputas, o Kaputas yra šitas, kuris mane puola ir bando išvesti iš proto tvirtindamas, kad aš esu jis. Mes sekam vienas kitą dieną ir naktį. Mūsų laivynai nuolat jūroje, mūsų karinės pajėgos nuolat

ore, kad tuojau galėtų smogti, kai tik kitas pajudės. Aš nežinau, kas jis yra, ir savo ruožtu tvirtinu, kad jis mane painioja su kitu, galbūt net tyčia. Tikra tik viena, kad mes prieš vienas kitą ginkluojamės, ginkluojamės, ginkluojamės.

DOVYDAS: Tai išties bjauri istorija. Man reikės pasistengti, kad rasčiau beprotiškesnę. Ir tu sakai, kad ji nepramanyta?

GALIJOTAS: Žinoma. Norėčiau, kad būtų pramanyta. Esu tikras, kad tada kitaip jausčiausi. Man bloga nuo to ginklavimosi. Aš jau dorai nepajudu nuo tų šarvų ir elektros kontaktų, kurie ima sprogdinti bombas, kai tik prisilieti.

DOVYDAS: Po velnių! Tu net nebegali dorai susikibti su priešu, nes pats susisprogdinsi. Kodėl man to iškart nepasakei! Aš vos nepradėjau su tavimi grumtis kaip tada, kai buvai tikras priešininkas.

GALIJOTAS: Anksčiau už tokias kalbas būtum gavęs per srėbtuvę. Bet esi savaip teisus. Aš apskritai jau nebe priešininkas. Teisybę sakant, man jau dabar taip bloga, kad nebežinau, kaip toliau bus. Kasnakt slogūs sapnai taip vargina – vien tik bombos, krateriai, lavonai, dusulio priepuoliai.

DOVYDAS: Ir su tokiu aš norėjau kautis. Tu gi ne milžinas, o ligonis. Ar jau baigei?

GALIJOTAS: Dar ne visai. Dabar viską tau pasakysiu, jeigu jau taip išėjo. Paskutiniu metu mane kamuoja vis tas pats slogutis: sapnuoju lyg būčiau pelė, kuri nori mirti, nes jai tiesiog įgriso gyventi. Ir susirandu katę, kad man padarytų tą paslaugą. Atsitupiu priešais ir bandau ją sudominti, bet ji tingi. „Klausyk, – sakau aš katei, – tu darai klaidą, aš esu dar jauna ir turėčiau būti skani, be to, esu gerai įmitusi". Bet katė, tas pasipūtęs daiktas, man atsako: „Aš irgi gerai įmitusi, tai kam dar vargti. Tai būtų nenormalu". – Galop man šiaip taip pavyksta ją perkalbėti. „Gerai aš padarysiu tau tą paslaugą, – sako ji, – įkišk savo galvą man į nasrus ir lauk". Aš padarau, kaip ji sakė. Tada dar paklausiu: „O ar ilgai reikės laukti?" Katė atsako: „Kol man kas nors užlips ant uodegos. Tada įvyks refleksinis judesys. Bet nebijok, aš ištiesiu uodegą". Štai kokia ta mirtis, galvoju aš, laikydamas galvą katės nasruose. Katė ištiesia savo purią uodegą ir nuleidžia ant šaligatvio. Išgirstu žingsnius. Pažvairuoju į šalį. Ir ką išvystu? Gatve giedodamos artinasi dvylika aklų mergaičių iš popiežiaus Julijaus našlaičių namų.

DOVYDAS: Visagalis Dieve!

GALIJOTAS: Visada pabundu tą akimirką visas šlapias nuo prakaito, gali įsivaizduoti.

DOVYDAS (pagalvojęs) : Viskas aišku.

GALIJOTAS: Ką nori tuo pasakyti?

DOVYDAS: Kad tu laimėjai. Aš nieko geriau negalėsiu papasakoti. Siaubas, kaip tau blogai.

GALIJOTAS: Ar ne? Na gerai, nugalėjau pasakodamas, tai vis šis tas.

DOVYDAS: Galbūt tai paskutinė tavo pergalė.

GALIJOTAS: Toks didelis kaip aš dar ne kartą laimės.

DOVYDAS: Didelis, o ką tai reiškia?

3. Seksualinis cinizmas

Meilė – tai nebanalu,
Nors daroma kitu galu.

Erichas Kästneris, „Fabianas", 1931

Darau tai su ranka, madam...

Šlagerio parodija

Moteris – tai padaras, kuri apsirengia, paplepa ir nusirengia.

Voltaire'as

Seksualiniam cinizmui ir jo grimasoms sceną paruošė idealistinės meilės ideologijos, kurios teigė kūno vaidmenį esant menkesnį negu „aukštesniųjų jausmų". Kaip buvo atskirtas kūnas ir siela ir kaip susidarė jų hierarchija, tai, tiesą sakant, atskira sudėtinga papročių ir psichologijos istorijos tema. Mes turime pradėti nuo šios istorijos rezultato, t. y. nuo kūno ir sielos, širdies ir lyties, meilės ir sekso, viršaus ir apačios skirtumo ir dualizmo, nors ir turime pripažinti, kad šie dualizmai ne visada reiškia priešiškų dalykų priešpriešą.

Platonizmas – kuris (kartu su krikščionybe) kaip galingiausia vakarietiška meilės teorija neprarado savo poveikio ir šiandien – irgi liečia kūno ir sielos bei lyčių atskyrimo klausimą, bet kadangi Platonas negali ar nenori ilgai plėtoti tos temos, tai daug nekalba. Kai nenorima daug plėstis, į pagalbą pasitelkiamas trumpas mitas, kuris svarbiausia pateikia vaizdais. Pasiklausykime per Platono vaišes pasektos pasakos apie androginą.

Iš pradžių, sakoma mitinėje poemoje, kurią kaip būrelio narys deklamuoja Aristofanas, žmogus buvo seksualiai pats save patenkinantis ir tobulas padaras – androginas su visais moteriškais ir vyriškais atributais. Pirmykštis žmogus turėjo keturias kojas ir keturias rankas, du veidus, abiejų lyčių genitalijas ir apskritą figūrą. Taigi nenuostabu, kad tas stebuklingas padaras nepaprastai pats sau patiko. Ir pavydūs dievai ėmė svarstyti, kaip būtų galima tą padarą nubausti už jo pasipūtimą. Ilgai negalvoję, jie pirmykštį žmogų perpjauna ir iš jo padaro du pusžmogius, kurie pavadina-

mi vyru ir moterimi; jie pasmerkti kraujuojančia siela lakstyti paskui vienas kitą, t. y. antrąją pusę, nuo kurios buvo atskirti, kad suprastų, jog dalis nėra visuma ir žmogus nėra dievas. Nuo to laiko abu pusžmogiai šaukiasi Eroto, kuris gali sujungti abi puses krūvon ir grąžinti žmogų jam pačiam.

Tai sarkastiška istorija, kurią galima neteisingai suvokti suprantant tiktai kaip naivumo išraišką. Pasaka apie androginą daugelyje kalbų apie Erotą yra ironiškas poetinis vaizdinys, taigi tik tiesos momentas arba fazė. Tą pasaką galima, jeigu reikia, suprasti ir taip, tačiau jokiu būdu ne tik taip. Platono pokalbyje vyksta abipusis ironiškas poezijos ir filosofijos kalbos šifravimas – susižavėjimo vertimas blaivumu ir blaivumo susižavėjimu (tai būdinga daugeliui sintetinių, t. y. racionalia alternatyvia kalba reflektuojančių mitologijų). Tik prisiminę, kaip labai graikų kultūra idealizavo ir garbino žmogaus kūną, iki galo suprasime poetinį to pasakojimo cinizmą. Pasakotojas pateikia savo draugams per puotą induistinį monstrą su aštuoniomis galūnėmis ir dviem veidais kaip pirmykštį tobulo žmogaus paveikslą; be to, jis apskritas, negalintis tiesiai paeiti, o graikų etikai tai buvo labai svarbu. Sunku įsivaizduoti, kaip toks padaras atrodytų per Olimpines žaidynes.

Pasakojimo sąmojis išryškėja, kai suvokiama, kad ir tobulybė pasirodo esanti trūkumas – grožio trūkumas. Todėl dievų, perpjovusių pirmykštę pabaisą, žiaurumą galima suvokti ne tik kaip bausmę, bet ir kaip kūrybinę perspektyvą. Mat atskyrus vyrą ir moterį atsiranda dieviškų ironišku būdu ir žmogaus kūno grožis. Tiktai jis gali suteikti kryptį ilgesingai meilei. Neperpjautas apskritasis padaras negali patirti meilės, nes dar neturi grožio, kurio mylint vertėtų ilgėtis. Todėl tik antrinė vienybė – atsiradusi susijungus atskirtoms dalims – padaro galimą tikrąją tobulybę, kurios pirminė vienybė dėl grožio trūkumo dar neturėjo. Nuo to laiko, kad įvyktų susijungimas, reikia Eroto, susiliejimo džiaugsmo ir apsvaigimo grožiu dievo.* Tiktai po atskyrimo žmonių kūnai gali su džiaugsmu viens kitą apkabinti kojomis ir rankomis.

* Tobulybės dialektika: tobulybė dar nėra tobula; todėl pradžios tobulumą turi prahokti pabaigos tobulumas – įveikus kliūtis. Tai yra dialektinio judėjimo pagrindas: pirmoji, „prarastoji", viršūnė vėl atkovojama pasiekus kitą, aukštesnę.

Keistas reginys: įsivaizduokime grupę protingų žmonių, kurie su susižavėjimu kalbá apie Erotą, suvedantį krūvon vyrą ir moterį, ir kartu neįsileidžia į savo būrį nė vienos moters. Per puotas, viešumoje, akademijoje vyrai su savo erotinėmis teorijomis visada vieni. Ar tikrai taip? Ar jiems atrodo, kad moteriškoji pusė jų būryje nereprezentuojama? Ar būdami vieni jie jaučia priešybių, pagundų, meilės objektų ir ilgesio tikslų trūkumą? Atrodo, kad ne. Jie aiškiai mano, kad jiems nieko netrūksta, tiek dvasiniu, tiek seksualiniu požiūriu. Kaip uždara vyrų kompanija jie mėgaujasi kompleksiškos, vienas kitą papildančių žmonių grupės sąmone, ir čia yra vyriško ir moteriško, šiurkštaus ir švelnaus, duodančio ir imančio prado. Vienos lyties draugų būryje juk yra ir priešingos lyties jėgų, ir tai, kas atrodo kaip homoseksuali bendrija, turi platų biseksualių patirčių spektrą. Tiktai taip galima įsivaizduoti pirmykščio platonizmo jaudinimą. Vibruojanti norėjimo suvokti atmosfera buvo užpildžiusi akademiją, tą protingų vyrų draugysčių šventyklą; troškimas suprasti tarp jų įgyja tą pačią spalvą, kaip ir svajonės apie mylimąjį, ir patį suvokimą galima patirti kaip meilės svaigulį, kuris panaikina paprastą „aš", o jo vietoj atsiranda kažkas didesnio, aukštesnio, platesnio – entuziazmas, vidinė dieviška akimirka. Reikia pamatyti, kaip vienas su kitu šoka Pietų šalių vyrai – tai naivaus ir tyro biseksualumo žvaigždžių valandos, per kurias susijungia jėga ir švelnumas. Tarp mokytojo ir mokinio turėjo būti tas virpulys, su kuriuo jauna siela, žvelgdama į dvasinį mokytojo karštį ir išradingumą, nujausdama savo pačios raidą ir ateitį, išskleidžia sparnus ir, pakilusi virš savęs, pamato būsimą ir esamą savo puikybę, kurią garantuoja jau viską pasiekęs mokytojas. Erotinė atmosfera lemia nepakartojamą mokyklos stilių. Ji suteikia dvasingumą pokalbiams, kuriuose, vienam kalbant, kitam atsakant, pulsuoja erotinis dialektinis „taip" visoms sąmonės pozicijoms ir posūkiams. Nuomonėms tarsi komedijoje įsisiūbavus, dialogas virsta upe, kuri energingai ir stulbinamai deblokuodama galvas, leidžia sąmonei priimti tai, kas kito patirta, pajusti tą ekstazinį intensyvumą, kuris sužimba kaip tiesa, grožis ir sielos gerumas tuo pačiu metu.

Tokios egzaltuotos meilės teorijos viduje slypintys pavojai aiškūs. Kaip draugystės filosofija ji yra susieta su nedidelės grupės

atmosfera ir kaip nors subendrinta turi tapti iš dalies nesuprantama, iš dalies iracionalia, iš dalies represyvia. Visiems, kurie nepriklauso draugų būriui, ji, kaip idealistinė erotika, turi atrodyti pakilūs paistalai. Atskirtas nuo erotinio mokyklos lauko platonizmas atrodys kaip prėskas peršamo dvasingumo pamokslas. Tiesos meilė tada darėsi vis labiau belytė, prarado apatinį galą ir energetinį branduolį. Platonizmui virtus vien tik idealistine raide, filosofijoje atsirado potencijos sutrikimų ir krikščionybės įvedimo eroje tiesos meilė po teologijos sparnu tapo organizuotu eunuchizmu. Todėl ji neišvengiamai turėjo susilaukti materialistinio atsako. Dėl savo kovingumo šis atsakas yra kiniško pobūdžio. Tačiau vyrai ir moterys nevienodai patiria vyriškojo idealizmo reikalavimus, todėl mes turime atsižvelgti į dvi skirtingas kiniškas replikas idealistiniam kūno niekinimui. Yra ryškių vienos ir kitos pavyzdžių: seksualinis kinizmas pasireiškia tada, kai Diogenas pasitenkina visų akyse ir kai namų šeimininkės ar heteros duoda pajusti pernelyg protingiems filosofams savo moterišką jėgą.

1. Viešai besiónanizuojantis Diogenas: tuo prasidėjo kitas seksualinės istorijos skyrius. Šiame pirmajame mūsų civilizacijos heppeninge antikinis kinizmas ryškiausiai parodė savo nagus. Tai jie kalti, kad krikščioniškoji idealistinė vartosena žodžiu „ciniškas" apibūdina žmogų, kuriam nieko nebėra šventa, kuris nieko nebesigėdina ir šypsodamasis įkūnija „blogį". Tai radikaliai priešinga pozicija, negu pažiūros tų, kurie linkę aukštinti pakilią meilę, sielų draugystę ir panašius dalykus. Ji moko seksualinio nuosaikumo kaip žmogaus galimybės. Ne tik viešai pripažinta sutuoktinių pora gali patenkinti savo seksualinius norus, bet ir vienišas žmogus, besijuokiantis Atėnų turgaus aikštės masturbantas. Plebėjiškas onanizavimasis yra šaipymasis iš aristokratiško sielos žaidimo su siela ir iš tokių meilės santykių, per kuriuos žmogus vien dėl sekso įkiša galvą į jungą. Seksualinis kinikas iš pat pradžių kaip priešpriešą tam iškėlė viešą pasitenkinimą savo priemonėmis.

Susitikęs kokį žmogų, kuris nori jį įtikinti, kad jis ne gyvulys, Diogenas tuojau iš po togos išsitraukia savo galą: o čia kas? Ir apskritai, ką tu turi prieš gyvulius? Jei kas nors ima žmogui aiškinti, kad jo kilmė ne gyvuliška, kinikas savo priešininkui parodo, kaip lengva jo rankai pasiekti galą. Ar ne tada, kai žmogus išsitiesė visu

ūgiu, jo rankos atsidūrė kaip tik genitalijų lygmenyje? Argi žmogus, antropologiškai žiūrint, nėra besimasturbuojantis gyvulys? Ar jo nepriklausoma sąmonė ne daugiau, negu visi mano, priklauso nuo tik ką minėto judėjimo stačiomis? Šiaip ar taip, keturkojis išvengė šios anatominės filosofinės komplikacijos. Iš tiesų masturbacija susijusi su mūsų civilizacija tiek kaip intymi filosofinė, tiek kaip moralinė „problema". Libido srityje jos reikšmė tokia, kaip savirefleksijos dvasinėje. Kartu ji yra tiltas tarp vyriškojo ir moteriškojo kinizmo, ypač to, kuris pastebimas šių dienų moterų judėjimuose. Ir čia onanizmas yra pagalbinė emancipacijos priemonė; ir čia jis giriamas ir praktikuojamas tiek kaip teisė, kuria galima naudotis, tiek kaip malonumas, už kurį niekam nereikia dėkoti.

2. Kalbėti apie moteriškąjį kinizmą metodiškai keblu, nes „moteriškosios sąmonės" istorija per visą ankstesnį laiką perteikta vien netiesiogiai, per vyriškąją tradiciją. Vis dėlto kai kurie anekdotai leidžia bent jau pažvelgti į moteriškąją kinizmo perspektyvą. Tai, žinoma, visų pirma yra iš vyro perspektyvos papasakotos istorijos, kuriose su išankstiniu arogantišku cinizmu žiūrima į bobšes – tose istorijose jos yra kekšės ir peštukės. Tačiau kai kuriais atvejais užtenka pažvelgti truputį iš kito taško, ir tie patys anekdotai taps profeministiniais. Paprastai jie atspindi „lyčių kovų" scenas, iš kurių matyti, kad vyras yra atsidūręs silpnesniojo padėtyje. Tai daugiausia atsitinka dviejose srityse – seksualinės priklausomybės ir namų ūkio.

Pirmosios srities pavyzdys – pasakojimai apie didįjį filosofą Aristotelį, kuris buvo atsidūręs įsimylėjusio kvailio vaidmenyje. Viename anekdote sakoma, kad jis taip įsimylėjo Atėnų heterą Filę, kad visiškai prarado valią ir pasidavė jos įgeidžiams. Garsioji kekšė įsakė mąstytojui atsistoti priešais ją keturiomis, ir šis įvykdė jos valią, leidosi paverčiamas kvailiu; nuolankiai ropojo keturpėsčias ir leido savo valdovei joti ant jo. Šį anekdotinį motyvą* 1513 m. – Oilenšpygelio laikais – užfiksavo Hansas Baldungas Grienas, sekdamas viduramžių prancūzų poetu Lai d'Aristote'u. Žilabarzdis filosofas ropoja keturpėsčias veidu į žiūrovą po tvora aptvertą so-

* Šis motyvas būdingas ne vien europinei tradicijai – jis pasitaiko ir induistų bei budistų legendose.

Hansas Baldungas Grienas, Grožis grasina botagu Išminčiai, medžio raižinys, 1513 m.



dą, o Filė plačiu užpakaliu ir atsikišusiu pilvu sėdi ant jo nugaros, kaire ranka laikydama pavadį, kuriuo pažabotas aukštakaktis mąstytojas, dešine su manieringai atkištu mažuoju pirštu laiko mažutį rimbą. Skirtingai negu pažemintas ir įdėmiai į žiūrovą žvelgiantis filosofas, palenkusi į šoną galvą su senovišku vokišku kyku ji žiūri priešais save į žemę; jos pečiai nuleisti, kūnas truputį dramblotas, riebus ir melancholiškas. Kiniškoji to pasakojimo prasmė tokia: grožis iškėlęs rimbą virš išminties, kūnas nugali išmintį; aistra priverčia paklusti protą; nuoga moteris triumfuoja prieš vyro intelektą; protas bejėgis prieš krūtų ir šlaunų argumentus. Žinoma, čia iškyla į paviršių paplitusi tradicinė nuomonė apie moteriškumą, ta-

čiau svarbu ne ji, o tai, kad paveikslas kalba apie moters galios šansą. Grieno paveiksle susimąstęs ne filosofas, o hetera. Ji, tiesa, „tiktai kekšė", ir vis dėlto visai nėra „gaila, kad ji kekšė". Ji čia išnaudoja savo suverenumo galimybę. Jei joja ant Aristotelio, matyt, yra pavojinga bobšė, bet ji aukščiau paniekos. Kad Filė joja ant protingo vyro, šiam tai yra perspėjimas, o kita vertus, ir pamoka, verčianti pamąstyti, kur tai veda. Su savo palenkta į šoną galva ji jaučia, jog ateina tai, ko jis ten, apačioje, dar bijo. Aišku, kad visa tai tik pradžia ir kad Aristotelis, matyt, ilgai nebus toks kvailas. Jam viskas prasidėjo keturiomis, bet, jeigu jis toks protingas, kaip sakoma, tai baigsis jos aukštielninka poza.

Kuo protingesnis žmogus savo darbe, tuo didesnis kvailys namie; kuo labiau yra gerbiamas visuomenės, tuo labiau niekinamas tarp keturių savo sienų. Toks galėtų būti pasakojimo apie Sokratą ir Ksantipę moralas, jeigu jį pamėgintume perskaityti iš moteriškosios kiniškosios perspektyvos. Šis filosofas įėjo į istoriją ne tik dėl savo sugebėjimo priremti prie sienos priešininką klausimais ir kalbomis, bet ir dėl savo legenda tapusio klaikaus šeimyninio gyvenimo. Nuo to laiko, kai Ksantipė, kaip pasakojama, pavertė jo namus pragaru, jos vardas virto dar ir bendriniu daiktavardžiu, reiškiančiu tironišką ir vaidingą žmoną. Bet užtenka pažvelgti truputį iš kito taško, kad pamatytume Sokrato ir Ksantipės santykius visai kitokius: Ksantipė, niekadėja, tada atrodo greičiau tariamos aukos auka, ir paaiškėja „tikrasis" nusikaltėlis. Vertinant šių dienų pžiūriu, viskas kalba už tai, kad Ksantipė būtų reabilituota. Reikia tik pagalvoti, kaip Sokratas apskritai galėjo atsidurti tokioje apverktinoje padėtyje, ir tas klausimas gali būti suformuluotas įvairiai. Jei Ksantipė visą laiką buvo tokia, kaip sako legenda apie Sokratą, tai neturėtume taip labai užjausti mūsų didžiojo filosofo, nes pats kaltas, kad vedė tokią moterį. O gal jis, ironikas, manė, kad niūri moteris yra kaip tik tai, ko reikia filosofui? Jeigu jis iš pat pradžių matė, kad ji tokia, ir su tuo susitaikė, tai buvo blogas šeimoje, nes vertė žmoną visą gyvenimą būti su tokiu, kuris ją pakenčia, bet ne vertina. Kita vertus, jeigu Ksantipė tik gyvendama su Sokratu tapo tokia, kaip skaitome, tai filosofas atrodo dar labiau įtartinas, nes tada jis pats padarė, kad žmona būtų amžinai surūgusi, ir visiškai nekreipė į tai dėmesio. Kad ir kaip žiūrėsi: Ksantipės pik-

tumas vis tiek krinta ant Sokrato galvos. Tai tikra filosofinė problema: kaip mąstytojui ir klausėjui pavyko padaryti taip, kad neįmintų blogos Ksantipės nuotaikos mįslės? Didysis tiesos aiškintojas turbūt nesugebėjo suvokti žmonos įniršio ir padėti jai pasisakyti, kodėl ji tokia ir kodėl taip elgiasi. Filosofo nesėkmė dažnai yra ne neteisingi atsakymai, o tai, kad jis pamiršta paklausti ir kad atima kai kurioms patirtims teisę tapti „problema". Tokio pobūdžio – pernelyg menkavertė, kad patektų į vyriškos problematikos monopolį, – matyt, buvo jo patirtis su Ksantipe. Filosofas nepateisino vilčių, jei jis savo kaltumą priėmė kaip natūralų blogį – jo sugebėjimas „išmintingai" tą blogį pakęsti jau yra dvasinis skandalas, piktnaudžiavimas išmintimi aklumo naudai. Atrodo, kad Sokratui už tą piktnaudžiavimą teko tiesiogiai atkentėti. Kai mąstytojas negali būti vienodai žmogiškas ir vyriškas, realybė jam keršija pragaru šeimoje. Pasakojimai apie tai, manding, turi ir kiniškąją prasmę. Jie atskleidžia tikrąją filosofinio ir klerikalinio celibato priežastį mūsų civilizacijoje. Tam tikra idealizmo, filosofijos ir didžiosios teorijos rūšis apskritai galima tik tada, kai nuolat ir sąmoningai vengiama susidurti su „kita" patirtimi.

Apie europinį valstybinį cinizmą maža ką galima pasakyti, nepalietus krikščioniškosios etikos, lygiai taip maža ką tepasakysi apie seksualinį cinizmą mūsų kultūroje, nepakalbėjęs apie krikščioniškąjį požiūrį į seksualumą. Išties ryškūs „ciniški" gestai galimi tiktai idealizmo ir priespaudos – priespaudos idealizmo – sąlygomis. Kadangi krikščioniškoji seksualinė moralė paremta kilniais melais, tai tiesos prieš ją sakymas įgyja agresyvių, iš dalies satyrinių, iš dalies blasfeminių (šventvagystės, plūstamųjų) bruožų. Jeigu Katalikų bažnyčia nebūtų tvirtinusi, kad Marija pagimdė Jėzų būdama nekalta, tai daugybei vyrų nebūtų atėję į galvą iš tos keistos nekaltos mergelės piktai šaipytis. *Santissima puttana!* Pastoti vien nuo Šventosios Dvasios – čia tai bent! Žinoma, rūpėjo žinoti, kaip Šventoji Dvasia tai daro ir kaip iš bėdos išsisuka baltasis balandis, tas keisčiausias iš visų paukščių. Ar jis ne pernelyg sudvasintas? Gal jis tai galų gale padaro Apvaizdos ranka?

Bet gana apie tai. Tokio tipo juokus krikščioniškoji mitologija diktuoja beveik nuolat. Kai tiktai idealizmas perlenkia lazdą, realizmas į tai atsako piktžodžiavimu. Netgi galima, kaip kai kurie psi-

choanalitikai, susimąstyti, ar krikščionio vakariečio vyro, ypač kataliko, kuris auga motinos madonos nimbo spindulių šviesoje, psichinei struktūrai nėra tiesiog neišvengiama seksualinė ciniškoji stadija: mat kiekvieno berniuko sąmonę kada nors vis tiek pasiekia mintis, kad jo motina buvo „tėvo kekšė".

Ar krikščioniškoji dualistinė metafizika apskritai suteikia kokį nors šansą visiškam žmogaus gyvuliškosios seksualinės pusės pripažinimui? Ar tai, kas kūniška ir visų pirma geidulinga, jau iš anksto pasmerkta? Vien tik kaltindami kūnui priešišką krikščioniškąjį dualizmą šios temos iki galo nebaigsime – dėl dviejų priežasčių: pirma, šioje religijoje yra buvę vertų dėmesio bandymų „sukrikščioninti" kūną ir netgi seksualinę sueitį ir tuo būdu jį perkelti į „gėrio pusę"; antra, matyt, esama senų dvilypės ciniškosios moralės tradicijų, kurios ypač būdingos dvasininkams, Heinricho Heine's žodžiais, slapta geriantiems vyną, o viešai peršantiems vandenį.

Jeigu krikščioniškuose ritualuose yra kažko panašaus į kūniškojo geismo principą, tai tokia „silpna vieta" yra Paskutinės vakarienės ir Velykų liturgijoje. Prisimenant kūniškąjį Kristaus prisikėlimą iš mirusiųjų, atsiranda proga prisikelti tikinčiam kūnui, jo šventam begėdiškumui. Atrodo, kad esama ankstyvosios krikščionybės laikų dokumentų, iš kurių matyti, jog įvairios sektos meilės vaišes šventė nuosekliai kūniškai. Išlikusiame to meto pranešime aprašoma vienos IV amžiaus Artimųjų Rytų gnostikų sektos praktika. Kad ir būdami krikščionys, jie garbino dievą, kuris turėjo dukterį, vardu Barbelą, o ta savo ruožtu buvo padovanojusi gyvybę sūnui Sabaothui. Kai tas ėmė maištauti prieš senelės ir senelio autoritetą, norėdamas pats valdyti pasaulį, Barbela ėmė savo kūniškomis grožybėmis gundyti žynius, kad kaupdama savo kūne žmonių sėklą susiurbtų į save išsklaidytą gyvų padarų gyvybinę jėgą. Vienas krikščionių dvasininkas, eretikų medžiotojas Epifanijas, pasipiktinimo kupiname laiške Aleksandrijos vyskupui tiksliai aprašo tokią Barbelos šventės liturgiją, kurioje slapta pats dalyvavo:

„Jie pasidalija tarpusavyje moteris, ir kai tiktai atvyksta kas nors svetimas, vyrai duoda moterims bei moterys vyrams sutartą ženklą; paduodami vienas kitam ranką ir paglostydami delną signalizuoja, kad atvykėlis yra jų religijos. Kai tik šitaip vienas kitą atpažįsta, sėda prie stalo. Vaišinasi rinktiniais valgiais, valgo mėsą ir geria vyną, netgi neturtėliai. Kaip reikiant pasisotinę ir kai jų

gyslos, jei galiu taip pasakyti, gauna papildomos jėgos, imasi paleistuvystės. Vyras pasitraukia nuo savo žmonos ir pasako jai: „Atsistok ir atlik agapą (meilės sueitį) su broliu!" Tada tie nelaimingieji visi ima ištvirkauti vienas su kitu, ir nors aš išraustu vien pagalvojęs, ką jie išdarinėja, vis dėlto drįstu tai aprašyti, jeigu jiems jau negėda taip elgtis. Taigi vos tik susijungę, jie kelia savo gėdą į dangų, lyg jiems nebūtų užtekę to, kad nusidėjo prostitucija: vyras ir moteris ima rankom vyro sėklą, išeina, nukreipę akis į dangų, į priekį ir aukoja atneštą gėdą Tėvui sakydami: „Mes aukojame tau šią dovaną, Kristaus kūną". Po to valgo spermą ir duoda kitiems savo spermos sakydami: „Tai Kristaus kūnas, tai Velykų šventė, dėl kurios mūsų kūnai kenčia ir pripažįsta Kristaus kančią". Lygiai tą patį daro su moterų krauju. Jie surenka jų nešvarų kraują ir taip pat dalijasi juo sakydami: „Tai Kristaus kraujas". Visaip taip be galo paleistuvaudami jie dar sako, kad vaikų nereikia leisti į pasaulį. Visus tuos gėdingus dalykus daro vien tik iš ištvirkimo. Jie sueina iki pasitenkinimo, bet renka spermą, neduodami jai toliau nueiti, ir paskui suvalgo savo gėdos vaisių [...] Kai tiktai kuris nors iš jų per neapsižiūrėjimą leidžia per giliai įeiti savo spermai į moterį ir moteris pastoja, tai paklausykit, kokias dar didesnes baisybes jie tada išdarinėja. Jie išlupa embrioną lauk, vos tiktai gali suimti jį pirštais, sugrūda savotiškoje grūstuvėje, sumaišo su medum, pipirais ir įvairiais prieskoniais bei kvepiančiais aliejais, kad nebūtų bjauru, tada susirenka – tikras kiaulių ir šunų būrys – ir kiekvienas ima pirštais ir valgo tą aborto paštetą. Baigę „vaišes", sako maldą: „Mes neleidom vyriausiajam geismų valdovui žaisti su mumis, ir suvalgėme savo brolio paklydimą". Tai, jų akimis žiūrint, yra tikra Velykų šventė. Be to, jie išdarinėja visokias šlykštybes. Kai per savo sueitis įpuola į ekstazę, išsiterlioja rankas savo sėklos gėda, dalija ją visiems ir meldžiasi šitaip suteptomis rankomis, visiškai nuogi, kad už tai, ką padarė, juos išklausytų Dievas." (Cituojamas vertimas pagal: J. Attali, *L'Orde cannibale*, Paris, 1979, p. 52–53.)

Liudytojas jau pats davė apibrėžimą: „tikras kiaulių ir šunų būrys". Mes esame kinizmo teritorijoje. Šis dokumentas (kad ir nelabai reprezentatyvus) liudija radikalų sukrikščionintą seksualinį kinizmą – ne pradinį ir paprastą kaip graikų filosofų su jų viešomis masturbacijomis ir sangulavimu, o jau išmoningą ir susietą su religija; savo iškrypėliškais aspektais šis kinizmas jau daro nuolaidų krikščioniškajai religijai. Tačiau kad ir kokios keistos būtų šios praktikos, labiausiai jų aprašyme pribloškia ne detalės, o šiaip sunkiai įsivaizduojamas faktas, prasišviečiantis pro visumą: *tai krikščioniška orgija*, nežabotas, nekaltas, šventas laukinis atsipalaidavimas ir Dievui patinkamas kapstymasis vyriškose ir moteriškose išskyrose. Bent jau tą vieną kartą krikščionybė pasirodo kaip apsvaigusių krikščionių kūnų, garbinančių savo nuo-

gybę, bakchanalija. Ir tai verčia rausti Epifaniją – beje, neaišku, ar jis rausta iš gėdos, ar todėl, kad jau užsikrėtęs begėdystėmis. Šiaip ar taip, jo užsikrėsta tiek, kad būdamas dvasininkas drįsta aprašinėti tuos dalykus, ir lieka paslaptis, kaip pats elgėsi šventojo grupinio sekso metu. Aleksandrijos vyskupas to neturi žinoti. Tačiau dar labiau šokiruoja turbūt tai, kaip Dievo sūnus čia pakeičiamas dukra, kuri vaizduojama kaip Dievo Motinos Marijos antipodas; Barbela yra susiurbianti, renkanti ir kraujuojanti Dievo vagina, o mergelei Marijai, su kilniam tikslui panaudotu antru galu, leista kaboti virš katalikų altorių.* Tai alternatyvus kraštutinumas krikščioniškosios mitologijos galimybių rėmuose. Ir jei moters kraujas rituališkai prilyginamas Kristaus kraujui, tai gnostiškasis moters kūno išlaisvinimas nuėjo toliau, negu drįsta svajoti šiuolaikinė feministinė mistika.

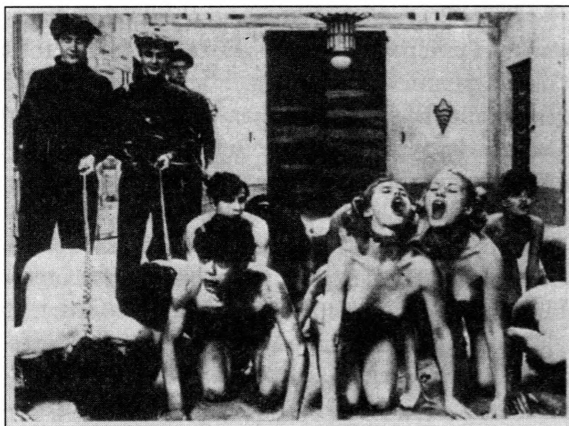
Kartu su cituotu Barbelos ritualo aprašymu pranešama, kad Epifanijo laiško Aleksandrijos vyskupui pasekmė buvo aštuoniasdešimties gnostikų ekskomunikavimas. Mes tai turime suvokti kaip pastabą apie istorinius šansus ir likimus gnostikų ir kitų grupių, kurios bandė Kristaus religijos meilės priesaką įgyvendinti „psichosomatiškai" ir dualistinės metafizikos priemonėmis pergalėti dualizmą. Ten, kur atsiranda tokių fenomenų, jie paprastai eliminuojami jėga.

Atrodo, kad vėlyvaisiais viduramžiais – kiek apie tai gali pasakyti labai nuskabytos ir slepiamos tradicijos – sukrikščioninto seksualumo galimybės vėl buvo atrastos. Į mistišką Dievo meilės *(minne)* kalbą prasiskverbė erotinė metaforika, kurioje tiktai spekuliatyviai galima atskirti tai, kas norima pasakyti, nuo tiesioginės prasmės. Kai minezingerių lyrika vietomis pasiekia blasfeminę (šventvagystės) ribą, pavyzdžiui, lygina mylimosios pasirodymą su Velykų dienos pradžia, tai nežinia, kokie tiesioginiai ar netiesioginiai ryšiai galėjo būti tarp tokių kalbinių ir galbūt kūniškų laisvių. Taip pat gerai nežinoma, kokias seksualines pasekmes turėjo laisvos sielos brolių mistika. (Plg. Norman Cohn, *Das Ringen um*

* Epifanijas vienas pirmųjų iš dvasininkų buvo kuoktelėjęs dėl Marijos. Plg. Thodoro Reiko interpretaciją: Th. Reik, *Der heilige Epiphanius verschreibt sich. (Eine Fehlleistung vor sechzehn Jahrhunderten)* // Th.Reik, *Der eigene und der fremde Gott*, Ffm., 1975, S. 37–56.

das Tausendjährige Reich, Bern, 1961) Tiktai kai vėlyvųjų viduramžių švankuose moterys prieina prie išvados, kad kareivis nėra toks geras meilužis kaip dvasininkas *(clericus)*, galime būti tikri, kad šis tvirtinimas paremtas atidžiais stebėjimais.

Buržuazijos viešpatavimo epochoje paruošiama scena naujos formos seksualiniam cinizmui. Buržuazija nepretendavo į kultūrinę hegemoniją, bet iškėlė savą idealios meilės modelį – santuokinę meilę. Daugybė romanų prisideda prie to, kad buržuazijos erotinio idealizmo šablonai būtų kalte įkalti į skaitančios publikos, ypač moterų, galvas. Tuo būdu susidaro neregėto masto kultūrinė įtampa; mat „buržuazinė siela" norėtų meilės džiaugsmų ir yra pasiruošusi patirti jos avantiūrinių, vitalizuojančių, fantastinių ir net juslinių impulsų, tačiau, kita vertus, turi žiūrėti, kad meilė neperžengtų santuokos rėmų, kad „gyvuliškoji pusė" nevaidintų jokio vaidmens ir kad kūniškieji dalykai būtų vertinami nebent kaip sielos kančių „išraiška". Toks erotinis mėgėjiškas idealizmas (juk jį skelbia ne dvasininkas) provokuoja tiesiog epideminio masto ciniškas seksualines antitezes. Biurgeris seksualiniuose reikaluose (kaip ir daugelyje kitų) yra beveik realistas, nevengiantis žvilgterėti į tikrovę, bet kartu neatsiribojantis nuo savo idealizmo ir tariamų vertybių. Todėl jo idealai nuolat skalaujami realistinių nuojautų – ir tokia įtampa daro biurgerį ypač imlų seksualiniams ciniškiems juokams, nešvankiam rakto skylutės realizmui ir pornografijai. Jam labai rūpi „aukštai laikyti" savo vertybes, bet kartu ir nepamiršti, kas ten apačioje darosi iš tiesų. Iš čia ciniška šypsena; viskas aišku; žinomi dalykai; ir aš buvau Arkadijoje. Tačiau čia „ne mūsų lygis"; mūsų taip pigiai nepriversi sumaišyti viršų su apačia. Biurgeris, tiesa, mėgsta nueiti į bordelį ir ten įsitikinti, kad yra bendras vardiklis tarp kekšių ir damų, bet tikrovė yra perskirta, skirtumai ginami. Buržuazinės literatūros ir meno kultūrinė strategija, tiesa, stengiasi patraukti visuomenę privačios sferos vaizdais, tačiau net ir čia lieka siena tarp idealistinio ir gyvuliško privatumo; biurgeris, žinodamas, kad jo niekas nemato, savo gyvuliškumu yra labiau cinikas negu kinikas, labiau kiaulė negu šuo. Jis moka atskirti žmogiška nuo pernelyg žmogiška. Jis, tiesa, gali pripažinti savo „žmogiškąsias silpnybes", bet, kita vertus, kaip idealistas, pasiruošęs „laikytis" ir pritarti Bismarckui: „Mandagumas ligi pat paskutinės kartuvių pakopos". Buvo net ban-



Scena iš P. P. Pasolinio „Salò, arba 120 Sodomos dienų" pagal markizo de Sade'o romaną. „Vėlyvoji aristokratiška pornografija atskleidžia prievartinę seksualumo esmę. Siekdama labiau susieti atsipalaidavimą su prievarta ir slaptumu, ji ištremia pasileidimą į uždaras patalpas. Aristokratiškos erotikos amžių, prasidėjusį meilės idealizmu, de Sade'as baigia prievartos materializmu."

doma vertinti damą pagal mokėjimą nutaisyti „tinkamą miną", jei jos akivaizdoje pasakojamas vyriškas anekdotas. Tinkama mina yra tokia, iš kurios galima suprasti, kad esmę dama supranta, bet išlieka „aukščiau to". Išauklėta dama tolerantiškai ir su ironija žiūri į neišvengiamą vyrų cinizmą.

Psichoanalizė mus pripratino psichologinį švietimą būtinai sieti su seksualiniu. Tai ir teisinga, ir ne. Teisinga bandyti psichoanalitiškai įveikti buržuazinį semirealizmą seksualiniuose dalykuose ir paversti jį visišku realizmu. Tačiau neteisinga yra psichoanalizės tendencija painioti tai, kas slapta ir kas susiję su pasąmone. Kas be ko, seksualumas – tai ta sritis, kur toks painiojimas tiesiog brukamas. Kai psichoanalizė pradėjo aiškinti ir tirti vadinamąją pasąmonę, ji iš tiesų įsibrovė į tą sritį, kuri buržuazinėje visuomenėje buvo dažniausiai slapta tema, – ji rimtai užsiėmė buržuazijos individų savižina ir savęs įtarinėjimu, jog esi *gyvulys*. Ji pradėjo neutralizuoti gyvulinę seksualinę sritį ir perkeldinėti ją į neslaptų dalykų sferą. Todėl studijuojantiems psichoanalizės publikacijas amžininkams kartais kildavo klausimas, kam jas priskirti – mokslui ar pornografijai. Dėl tendencingo slaptų dalykų ir pasąmonės

painiojimo kamuojasi jau dvi tiek analitikų, tiek pacientų kartos. Seksualinių paslapčių atskleidimas vėlyvojoje buržuazinėje kultūroje visai nepanaikino visuomenės neurotiškumo, nes patogeninės seksualinės paslaptys sudaro tik mažą dalelę individualios ir visuomeninės pasąmonės.*

Psichoanalizė yra istorinis hermafroditas. Savo seksualinės patologijos pagrindais ji žvelgia į praeitį, o įsitikinimu, kad pasąmonė yra kažkas suformuota – į ateitį. Ji, kaip koks kultūrinis detektyvas, iš to, kas ankstyvojoje buržuazinėje epochoje buvo įtariama, padarė išvadą: žmogaus savybės pagrįstos gyvulio savybėmis. Tai buvo įtariama bent jau nuo XVIII amžiaus ir su tuo įtarimu gyveno buržuazinės visuomenės žmonės; ši visuomenė užsibrėžė visiškai prijaukinti vidinį gyvulį – paveikti jį protu, švietimu ir morale. Tačiau šalutinis to jaukinimo padarinys buvo vis didėjantis ir vis grėsmingesnis gyvuliškasis šešėlis. Tiktai visiškai civilizuotas, „nugyvulintas" buržuazinis semirealistas atkakliai ir pamėkliškai įtarinės savo vidų ir kitą galą. Toks biurgerio-gyvulio savęs įtarinėjimas šmėkšo romantizmo literatūroje – jos niūriose ir paslaptingose gyvuliškos vidinės ir apatinės bedugnės metaforose. Romantikai žino, kad biurgeris turi du kelius – pilietiškos šviesos ir nepilietiškų bedugnių. Pirmuoju keliu eidamas jis veda, tampa doru žmogumi, augina vaikus ir mėgaujasi filisteriška ramybe, bet ką jis žino apie gyvenimą?

> „Antrajam dainavo ir suokė
> Tūkstančiais balsų dugne
> Viliokės sirenos ir kvietė
> Meilės bangomis auką
> Į spalvingą skambančią prarają."
>
> (J. Eichendorffo eilėraščio „Du draugai" IV strofa, 1818)

Antrasis yra vidinis „kitas", vis dar sukylantis gyvulys, drįstantis nusileisti į savo paslapčių ir sielos tarpeklius – į spalvingas gyvuliško geismo prarajas. Tiktai tas, kuris bando savyje visiškai sutramdyti gyvulį, jaučia viduje augantį pavojų, su kuriuo patartina elg-

* Jaučiuosi nesmagiai, kad apsiriboju šiomis užuominomis. Tema verta atskiros knygos. Tikiuosi vėlesniuose darbuose apie tai parašyti daugiau ir įtikinamiau.



„Gyvulinis magnetizmas". Rimtas užsiėmimas mąstytojams ir tikinčioms sieloms. Michaelio Voltzo (?) karikatūra. „Gyvuliškas biurgerių įtarumas savo pačių atžvilgiu sukuria kultūrinius modernios gilumines psichologijos rėmus."

tis atsargiai. Tokio rūpestingo atsargumo variantą randame psichoanalizės žodyne, kuris „išstumtą" pavojingą gyvulišką dalį apibrėžia iš tiesų tramdytojiška pasąmonės sąvoka. Psichoanalizė turi pseudomedicininio tramdymo mokslo bruožų – tarsi svarbu būtų pasąmonei uždėti suvokimo pančius.

Kai Freudas kalba apie „seksualinį chemizmą", o orgazmą vadina įtampos pašalinimu, sunku negalvoti apie vyrus bordelyje, kurie „mylėdamiesi" net nenusimauna kelnių, nes tai tik „pašalinimas". Tai yra ir seksualumo nuraminimas, išblaivinimas, nepateisinamas sudaiktinimas ir sudalykinimas. Jis nejučia tampa taip pat

Tik abonentams.

nepateisinamo ir neišvengiamo vidinės slaptos sferos demonizavimo priešingybe; beveik pačioje buržuazinės kultūros pradžioje šis demonizavimas reiškėsi romantikų kūryboje. Jie sukūrė sceną, kurioje „seksualinės pasąmonės" demonologija pradeda savo spektaklį. Demonas yra ne kas kita, kaip vidinis gyvulys. Romantikas Eichendorffas aiškiau negu neoromantinis mokslininkas Sigmundas Freudas pasakė, kuo jo esmė yra „pasąmoninga": „Bet žiūrėk, kad nepažadintum savo krūtinėje *laukinio žvėries,* kad staiga jis neištrūktų ir nesuplėšytų tavęs paties" („Diurandės pilis").

Palyginti su XIX amžiumi, kurio raiškai būdinga įvairios pasąmonės psichologijos kryptys, vėlyvosios buržuazinės kultūros pa-



„Biurgeriškoji pornografija atskleidžia prekinį seksualumo aspektą. Būdama iš principo *nediskretiška*, ji veržiasi iš uždarų patalpų, paverčia sinonimais nuogybę ir perkamumą ir paleidžia į „laisvą rinką" vizualius narkotikus. „Protų bordelizavimas" kaip gamybiniai santykiai?" (Plg. skyrių „Mainų cinizmas".)

dėtis yra gerokai pasikeitusi. Dabar niekas nebeskiria idealios ir gyvuliškos meilės. Ir dėl to išnyko elementari seksualinių kiniškųjų atakų sąlyga. Niekas nesijuokia iš nešvankių pokštų, ir pornografija nė kiek neagresyvi. Ir viena, ir antra atsilieka. Tačiau naivu būtų manyti, kad tuo viskas ir baigėsi. Kinizmui įsigalėjus, vis dar atsiranda cinikų, kurie daro nešvankų biznį iš jau „nebe nešvankiomis" tapusių tiesų. Pornografinis šokas, tiesa, jau galutinai praėjo, bet pornografijos biznis gyvuoja ir klesti. Vėlyvojo buržuazinio periodo pornografija jau nebesiorientuoja į drovėjimąsi, idealią meilę ir seksualinius tabu. Bet vis tiek sąmoningai tiekia sena, tariamus tabu pateikdama su akies pamerkimu, ir tokiu būdu stengdamasi pasiekti sąmonę. Mūsų spaudos krūtų ir šlaunų cinizmą sudaro ne tai, kad ji viešai rodo daugiau ar mažiau gražias nuogas moteris, o kad tuo ji nuolat restauruoja pasenusius lytinius santykius ir visiškai sąmoningai rafinuotai kvailina publiką. Tai suteikia kiniškosios, švietėjiškos ir realistinės energijos kai kurioms feministinėms grupėms, kurios per savo manifestacijas daužo pornografijos parduotuvių vitrinas.

Vėlyvoji buržuazinė pornografija kapitalistinėje visuomenėje padeda diegti „ne dabar struktūroje" šizoidinį gyvenimą su iškreipta laiko samprata. Ji parduoda pirmapradiškus, esamus ir savaime suprantamus dalykus kaip tolimą tikslą, kaip utopinį seksualinį žavesį. Kūno grožis, kuris platonizmui buvo sielos kelrodis į aukščiausią ekstazišką sielos pažinimą, modernioje pornografijoje įtvirtina beširdiškumą, kuris mūsų pasaulyje sprendžia, kas yra realu.

4. Medicininis cinizmas

Gydytojas turi du priešus – mirusiuosius ir sveikuosius.
Liaudies išmintis

Kiekvienoje kultūroje yra žmonių, kurie dėl savo profesijos užduočių kontaktuodami su mirštančiais arba nužudytais kūnais susikuria įvairius realizmus – tai kareiviai, budeliai, dvasininkai. Tačiau gydytojo praktika paremta fundamentaliausiu mirties realizmu – mirtis suvokiama tiksliau ir intymiau, nes gydytojas geriau

negu kas kitas žino apie kūno trapumą ir kiekvieno iš mūsų organizmo (kad ir koks jis bebūtų – sveikas, sergantis ar senas) vienodą baigtį. Tiktai mėsininkas panašiai nutuokia apie medžiaginę mirties pusę ir atitinkamai panašiai veikia. Medicininis materializmas net pranoksta filosofinį. Todėl lavonas galėtų būti pats tikrasis integraliojo materializmo docentas. Kad būdamas nespecialistas galėtum normaliai priimti medicininį mirties realizmą, privalai turėti daug sarkazmo, juodojo humoro, romantinio išdykumo ir neišsigąsti filosofinės lavono ekspertizės. Reikia atvirais nervais atremti skrodžiant lavoną patiriamą smūgį: tiktai tada suvokiama, kas yra „nuoga" mirtis. Anatominis žvilgsnis „ciniškesnis" už bet kurį kitą, jis pažįsta antrąjį mūsų kūno nuogumą, kai ant chirurgo stalo organai pasirodo savo „paskutiniu" begėdišku plikumu. Ir lavonui nuo seno žinomas noras parodyti šou – lavono medicininį skrodimą, mirties nudizmą, egzistencinį naktinį spektaklį Callot maniera. Lavonas kelia archajinį smalsumą su šiurpuliais – tai rodo anksčiau buvusios viešos mirties bausmės, taip pat vieši deginimai krematoriumuose, senoji lavoninių romantika ir pompastiški politinių numirėlių šarvojimai.

Dalis šiandieninės medicinos krizės kyla dėl to, kad medicina atsisakė savo buvusio funkcinio ryšio su dvasininkija ir nuo to laiko jos pačios santykiai su mirtimi pasidarė sudėtingi ir dviprasmiški. „Gyvenimo ir mirties kovoje" dvasininkas ir gydytojas atsidūrė priešingose stovyklose. Tiktai dvasininkas gali, netapdamas ciniku, su kiniškai laisvu žvilgsniu į tikrovę stoti mirties pusėn, nes mirtis gyvose religijose ir kosmologijose laikoma savaime suprantama kaina už gyvenimą, didžiosios pasaulio tvarkos faze, su kuria dvasininko žinojimas jaučiasi „konspiratyviai" susijęs. Jo neturi jaudinti nei tai, kad žmogus mirtingas, nei atskiro individo kova su mirtimi. Abiem atvejais reiškiasi aukštesnio tipo dalykiškumas ir neklausiama mūsų valios. Kas kita gydytojas. Jis skiriasi tuo, kad turi stoti gyvybės pusėn. Tuo privalomu šališkumu paremtas visas šių dienų medicinos idealizmas, prieinantis iki ciniškų dalykų, kai seniai sukriošusiuose, nebegyvybinguose kūnuose palaikoma gyvybė. Gydytojas palaiko gyvą pusę prieš mirusią. Kadangi gyvi kūnai yra bet kokios jėgos šaltinis, tai kūno pagalbininkas tampa jėgos žmogumi. Taigi pa-

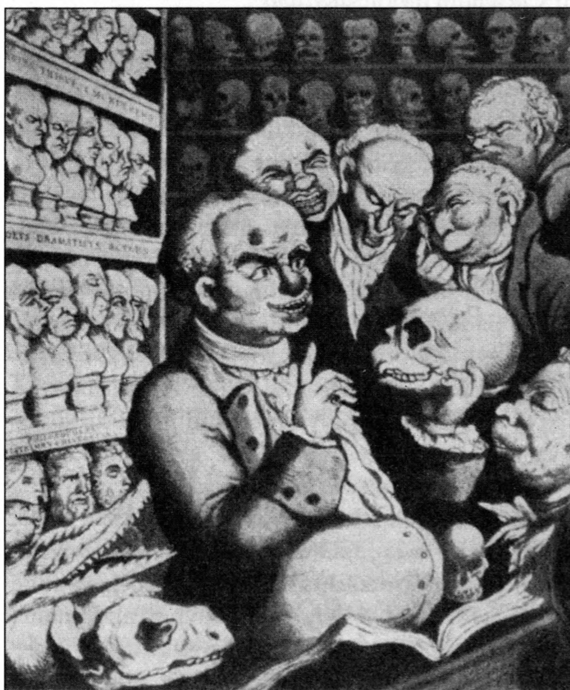
dėjėjas pats įgyja galios, ima disponuoti dalimi visų valdančiųjų jėgų svarbiausios teisės – lemti kitų gyvenimą ar mirtį. Ir dėl to atsiduria tarpinėje padėtyje: jis yra „absoliutus" gyvybės šalininkas, kita vertus, dalijasi su valdančiąja jėga teise lemti gyvenimą. Štai kur atsiranda vieta reikštis medicininiam cinizmui. Iš tiesų, kodėl medicinos studentai anatomijos instituto vestibiulyje negali su kaukolėmis žaisti kėgliais? Mes nelabai susijaudinome, kai mūsų biologijos mokytojas atsinešė į pamoką parodyti skeletą, kaukštelėjo jo žandikauliu ir pareiškė, kad tai buvęs nusikaltėlis. Aš norėčiau, kad visą medicinos cinizmą būtų galima kaip šiuos pavyzdžius laikyti juoduoju humoru. Tačiau medicina didžiąja dalimi susijusi su vykdomąja valdžia ir kadangi valdžia, filosofiškai žiūrint, tiesiog nesuderinama su humoru, tai ciniška medicinos kryptis neturi nieko bendra su humoru.

Jau buvo sakyta, kad kiekviena galia kyla iš kūno. Kaip tai tinka gydytojo galiai? Čia galimi trys atsakymai.

1. Gydytojo darbas paremtas jo sąjunga su natūralia gyvenimo tendencija saviintegruotis ir gintis nuo skausmo. Čia jam padeda du sąjungininkai – noras gyventi ir gydymo menas. Jeigu jis moka jais naudotis, tai gali laikyti save pašauktu tam darbui. Gydytojo galią pateisina ir patvirtina jo vitaliųjų sugestijų (kad ir kas tai būtų) ir praktinių gydymo priemonių (vaistai, operacijos, dieta) efektyvumas. Sveikos visuomenės visų pirma atpažįstamos iš to, kaip jos atsilygina savo padėjėjams ir įtraukia juos į socialinę struktūrą. Viena iš prasmingiausių senosios kinų kaimo medicinos idėjų buvo paprotys mokėti padėjėjui, kol esi sveikas, ir liautis tai darius, jei susirgai. Dėl šio protingo sprendimo padėjėjų galia buvo susieta su gyvybiniais bendruomenės interesais. Mums visų pirma svarbu tai, kad tas pavyzdys iš Kinijos gyvenimo liudija liaudiškosios medicinos tradiciją. Mat Kinija gydymo srityje įgyvendino tai, ką mes kitose srityse vadinome kinizmo impulsu. Čia gydymo meną dar kontroliuoja bendrumo suvokimas, kuris savo ruožtu moka tvarkytis su padėjėjo jėga. Tačiau šalia tos tradicijos egzistuoja hegemoninės medicinos linija. Ši medicina nuo seno sugebėjo išvengti atlyginimo kontrolės iš apačios. Ji visada bevelijo būti atlyginama ligos atveju ir tuo būdu turėti savo rankose galingą šantažo svertą. Tiesa, čia yra ir vaisingos perspektyvos. Mat medicinos laisvė (kur

ji yra) daug kuo priklauso nuo gydytojų autarkijos, kurią jie susikuria honorarų diktatu. (Šiuo požiūriu yra tam tikra paralelė tarp graikų medicinos ir romėnų teisės, privataus konsultavimo ir mokėjimo už kiekvieną atskirą atvejį principo, kuris remiasi „gydymo sutarties" numatytais punktais.)

2. Norą gyventi, kuris yra svarbus pagijimo veiksnys, „rimtai" susirgus, ima graužti abejonės. Gyvenimo tendencijai susidūrus akis į akį su mirtimi, ligoniui reikia sąjungininko, kuriuo galėtų tikėti, kurį galėtų laikyti šimtaprocentiniu gyvenimo šalininku. Tada ligonis pagalbos savo kūnui galias nukreipia į gydytoją, kuris jas tinkamai pakoreguoja ir sustiprina, nes ligonis, nusilpęs ir baimindamasis, vienas to neįstengtų. Krizės atveju pacientas, galintis tikėti padėjėjuje sukoncentruotu savo paties noru gyventi, yra daug pranašesnis už tą, kuris yra paliktas vienas ir tuo pat metu



Thomas Rowlandsonas, Daktaro Gallio paskaita.

grumiasi ir su liga, ir su abejonėmis. Galintis pasitikėti ligonis šioje dramoje visas savo jėgas atiduoda į rankas to, kuris jam padeda. Galbūt tai paaiškina dalį tiesiog stebuklingų senosios burtų medicinos, pavyzdžiui, šamanizmo, laimėjimų. Magišku gydymo ritualu šamanas ekstrahuoja iš ligonio „blogį", tarkim, kokį nors mikliai pakištą svetimkūnį – kirminą, lervą, adatą. Tokie veiksmai – dažnai atliekami krizės viršūnėje – tapdavo posūkio tašku, jei viršų paimdavo savaiminio gijimo procesai; tam tikra prasme tai buvo vidinės energetinės dramos išorinės inscenizacijos. Gydytojas iki pat šių dienų iš tokių ir panašių mechanizmų susidaro savo magiškąjį statusą, jeigu jo išorė neišduoda demoralizuotumo ir ciniško technokratinio požiūrio į kūną – deja, tai vis dažniau pasitaiko. Kas nori iš gydytojo visiškai atimti tokias magiškas funkcijas, tas ketina sužlugdyti visą esamą medicinos sistemą. Kad šiuo metu jau yra pagrindo tokiems radikaliems reikalavimams, tai nebe mūsų, o laikraščių straipsnių serijų tema. Mat kuo mažiau įtikinamai atrodo šiandieninių gydytojų paktas su gyvenimu ir jų gydymo magiškasis motyvas, tuo stipresnis darosi akstinas ieškoti kelių, kaip padėti sau pačiam. Išsiaiškinus, kaip veikia sugestyvieji gijimo komponentai, pamažu ateis laikas paciento noro gyventi į išorę nukreiptas projekcijas grąžinti į vidų. Tada atsivers platus laukas alternatyviai pagalbai.

3. Gydytojo galia pati stipriausia būdavo tada, kai jis gydydavo valdovo kūną. Susirgus karaliui, *de facto* „valdžios kūną" akimirką valdė asmeninis gydytojas. Gebėjimas išgydyti valdovą gydymo meną kėlė į hegemoninės medicinos lygį. Todėl viešpataujanti medicina yra viešpataujančiųjų medicina. Kas gydo galiūną, pats tampa centrinės valdžios atstovu. Senosiose teokratijose ir dvasininkų valdomose karalystėse šis ryšys būdavo tiesioginis dėl asmeninės valdovo ir gydytojo sąjungos. Vėliau gydytojas atsiskyrė nuo valdovo, matyt, todėl, kad gydymas tapo techninės patirties branduolį turinčiu menu, o ne vien magiškomis manipuliacijomis. Vokiečių kalbos žodis *Arzt* (gydytojas), pasak „Dudeno" žodyno, yra perimtas iš graikų kalbos. Ten žodis *arch-iatros* reiškė vyriausiąjį gydytoją. Toks buvo antikos valdovų rūmų gydytojų titulas – pirmiausia, pasak šaltinių, Seleukidų dinastijos gydytojų Antiochijoje. Kartu su romėnų gydytojais šis titulas atėjo pas frankų Mero-



Pittas ir Švedijos karalius inkognito konsultuoja daktarą Gallį.

vingus. Iš karalių rūmų vėliau jis perėjo į aukštų dvasininkų ir didžiūnų pasauliečių rūmus – taip buvo tituluojami jų asmeniniai gydytojai, o senovės vokiečių aukštaičių kalboje tapo bendriniu profesijos pavadinimu. Įdomu tai, kad šis titulas išstūmė senesnį vokišką žodį, kuris reiškė gebantį gydyti žmogų; tas žodis buvo *lachi* – „apkalbėtojas". Žodžių kaita atitinka praktikų kaitą: tariamai racionali valdančiųjų medicina pradeda išstumti liaudies mediciną. Susimąstyti verčia „Dudeno" žodyne esanti pastaba, kad žodis *Arzt* niekada netapo tikrai „liaudišku" – liaudyje buvo vartojamas žodis *Doktor* (daktaras), nuo XV amžiaus įsigalėjęs visoje visuomenėje. „Daktaras", kaip mokytas ligų užkeikėjas, po šiai dienai kelia didesnį pasitikėjimą negu *arch-iatros,* valdovo gydytojas. Taigi iš tiesų egzistuoja medicina, nuo seno turinti abejotiną valdžios šešėlį.

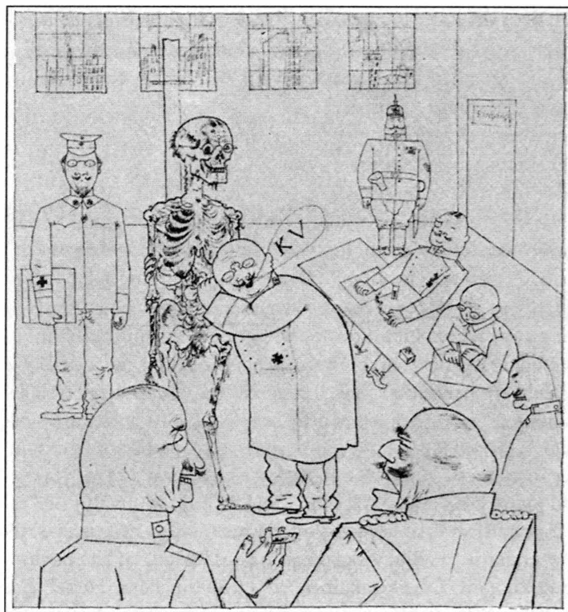
Medicininis kinizmas prasideda tą akimirką, kai padėjėjas, t. y. gyvybės sąjungininkas, remdamasis savo žiniomis apie kūną ir mirtį, ima nešvankiai realistiškai šaipytis iš ligonių ir galiūnų aklumo. Gydytojas dažnai susiduria ne su lemtingomis ligomis, o su nežinojimo, lengvabūdiškumo, arogantiškumo, kūniškojo idiotizmo, „kvailumo" ir netinkamo gyvenimo pasekmėmis. Gydančiam to-

kias negalias kiniškosios pakraipos medikui gali praversti jo bendrininkavimas su mirtimi. Tai ypač gražiai yra aprašęs Johannas Peteris Hebelis pasakojime „Išgydytas ligonis". Turtingam Amsterdamo apsirijėliui protingas gydytojas davė tiesiog nepralenkiamą savo kiniškuoju storžieviškumu patarimą. Kadangi turtingi žmonės serga tokiomis ligomis, „apie kurias, ačiū Dievui, vargšai nieko nežino", gydytojas sugalvojo ypatingą gydymo būdą: „Palauk, aš tave tuojau išgydysiu". Ir parašė jam tokį pavyzdinį laišką:

„Mielas drauge, Jūsų padėtis bloga, bet Jums galima padėti, jeigu klausysite. Pilve Jūs turite piktą padarą, slibiną su septyniais nasrais. Su tuo slibinu aš turiu pats pasišnekėti, ir Jūs turite pas mane ateiti. Bet, žiūrėkit, nevažiuokit ir nejokit arkliuku, o atkakit batsiuvio ratais, t. y. pėsčiomis, kitaip supurtysit savo slibiną ir jis įkąs Jums, iškart perkąs per pusę septynias žarnas. Be to, nevalgykite nieko daugiau, tik du kartus per dieną suvalgykit po lėkštę daržovių, perpiet prie tų daržovių vieną keptą dešrelę, vakare vieną kiaušinį, o rytą mėsiškos sriubelės su pjaustytais česnakų laiškais. Jei ką daugiau suvalgysite, tik padidės slibinas ir sutraiškys Jūsų kepenis, o tada Jus matuos ne siuvėjas, tik dailidė. Štai ką Jums patariu, ir jeigu viską darysit, kaip sakiau, tai kitą pavasarį išgirsit gegutę kukuojant. Darykit, kaip norit." (Johann Peter Hebel, *Das Schatzkästlein des Rheinischen Hausfreundes*, München, [2] 1979, S. 153.)

Koks dabartinis gydytojas išdrįs taip kalbėti su savo civilizuotais pacientais? Ir kiek pacientų konsultacijos dieną prisipažįsta gydytojui: „Ak, kaip nelaiku pasveikau, kaip tik tada, kai reikia pas daktarą. Kad nors bent kiek ūžtų ausyse ar kraujas bėgtų". Ir koks šiandien gydytojas, paklausęs, kuo pacientas skundžiasi, išgirsta: „Pone daktare, ačiū Dievui, niekuo, ir jeigu jūs būtumėte toks sveikas, tai aš labai džiaugčiausi". Kaip sarkastiškas Hebelio pasakojimas atitinka liaudiškos medicinos mąstymą, rodo ir jo pabaiga, kur sakoma, kad turtingas svetimšalis „išgyveno 87 metus, 4 mėnesius, 10 dienų sveikas kaip ridikas; per kiekvienus Naujuosius metus jis siuntė gydytojui 20 dublonų dovanų". Honoraras už gydymą čia virto sveiko žmogaus Naujųjų metų dovana. Ar gali būti geriau parodyta, kaip galima „kitaip padėti" ir kaip gydytojui buvo atsilyginama už tai, kad jis padarė, jog jo artimas nesusirgtų?

Šiandien, nepaisant mokslo, nepaisant tyrimų, nepaisant didžiosios chirurgijos, realybė yra tokia, kad gydytojas nelabai atrodo esąs gyvenimo šalininkas, ir pernelyg dažnai pasitaiko, kad jis per-



George Groszas, Užkalbėtojai, arba patrankų mėsos tiekimo mašinos, 1916–1917 m.

eina į ligos pusę. Būdingas hegemoninės medicinos bruožas nuo seno yra tai, kad ji labiau domisi liga negu ligoniu. Ji linkusi ramiai įsikurti patologijos ir terapijos universume. Klinikinė medicinos gyvenimo forma vis labiau trukdo gydytojams orientuotis į sveikumą ir neleidžia jų sąmonei įleisti šaknis gyvenimą teigiančioje realybėje, kuri apskritai nenorėtų turėti nieko bendra su medicina. Hebelio daktaras dar priklauso tai baigiančiai išmirti rūšiai, kuri kandidatams susirgti įrodo, kad medicina nereikalinga tiems, kurie ne serga, o nesugeba būti sveiki. Anksčiau buvo sakoma, kad geriausi gydytojai buvę tie, kurie norėję būti ne vien gydytojai, bet ir muzikantai, rašytojai, kapitonai, kunigai, filosofai ar bastūnai. Dar buvo suprantama, kad tas, kuris viską žino apie ligas, gali visai neišmanyti apie gydymą. Polinkis „mielai padėti" yra tiek pat humaniškas ir džiuginantis, kiek nedžiuginantis bei įtartinas, jeigu padedama blogiui, kylančiam iš civilizacijos savigriovos tendencijų. Gydytojas pernelyg lengvai atsiduria hegemoninio cinizmo pusėje, jeigu jis, kaip Curto Goetzo didysis med. dr. Hiobas

Pretorijus, negali priešintis destruktyvioms „kvailystėms", kurios dažnai būna ligų priežastis. Kuo daugiau ligų sukelia politinės bei civilizacijos sąlygos ir pati medicina, tuo labiau mūsų visuomenės medicininė praktika kyla į aukštesniojo cinizmo valdas, kur pati dešinė ranka skatina tą blogį, už kurio gydymą kairė ima pinigus. Jeigu *daktaras,* kaip mokytas gyvenimo partijos narys, iš tiesų laiko savo uždaviniu užkirsti kelią ligoms, kylančioms dėl tam tikrų *priežasčių* (užuot su jomis parazitiškai taikstęsis kaip su pasekmėmis), tai jam reikėtų nuolat iš naujo apsvarstyti savo ryšį su valdžia ir jos naudojimu. Medicina, radikaliai besilaikanti pakto su noru gyventi, turėtų šiandien tapti moksliniu bendrosios išgyvenimo teorijos branduoliu. Ji turėtų suformuluoti tokią mitybos mokslo politiką, kuri imtųsi ryžtingai keisti visuomenės darbo ir gyvenimo sąlygas. Tačiau apskritai medicina ciniškai ir trumparegiškai suka uodegą ir taip įtartinai aiškina savo paktą su gyvenimu, kad tiktai retkarčiais galima suprasti, apie kokią poziciją kinizmo ir cinizmo lauke kalbama. Ar tai paprastasis kinizmas, kurį praktikavo gerasis kunigas Kneippas? Ar tai sudėtingasis cinizmas, kurį savo širdies transplantacijomis išjudino profesorius Barnardas paskutiniu metu? Ar tai medicininės rezistencijos, atsisakančios kolaboruoti su griaunančiomis institucijomis ir mentalitetais, kinizmas? Ar tai medicininio kolaboravimo, kuris duoda valią priežastims, kad galėtų pasipelnyti iš pasekmių, cinizmas? Paprasto gyvenimo kinizmas ar ištaigingos mirties cinizmas? Kinizmas, gydomais tikslais keliantis neišvengiamą mirties grėsmę, kad galima būtų atsispirti pasąmonei, savigriovai ir tamsumui? Ar cinizmas, einantis išvien su mirties išstūmimu, kuris supermilitarizuotose ir persirijusiose visuomenėse yra sistemos ramstis?

Kadangi gydytojas turi saugoti savo širdį nuo daugelio jo profesijos sukrėtimų, liaudies išmintis nuo seno jam leidžia būti truputį ciniškam ir šiurkščiam, tai yra, ciniškesniam negu kitų profesijų žmonėms. Žmonės moka pažinti savo tikruosius sąjungininkus, nors jie ir drįsta maskuoti emocijas juoduoju humoru ir šiurkščiomis manieromis. Gydytojų anekdotai – ciniškesni už visus kitus – visuomet turėjo supratingą auditoriją, suvokiančią, kad už sodraus padėjėjų cinizmo slypi geri ketinimai. Ledinis šaltis gaubia tą mediciną, kuri nepripažįsta anekdotų ir žino tik tai, kaip naudoti

savo ir tų, kuriems ji atstovauja, galią. Egzistuoja medicina, kuri yra tiktai archiatrija – vyriausiųjų gydytojų medicina. Kaip ir bet kuriam nepatenkintam hegemoniniam mentalitetui, siekusiam nusimesti visus pančius, šios rūšies medicininio cinizmo valanda išmušė tada, kai į valdžią atėjo fašizmas; jis sukūrė scenarijų, sudariusį galimybę pasireikšti pamirštam brutalumui, kurio tiktai yra per prievartą civilizuotoje visuomenėje. Jau nuo seno buvo slaptas ir ciniškas interesų sutapimas tarp nuosprendžių vykdymo organų, davusių tam tikrą lavonų kiekį, ir mokslinės anatomijos, žinia, visuomet išalkusios lavonų; panašiai taip medicininis hegemoninis cinizmas rado bendrų interesų su fašistiniu rasizmu, kuris jam pagaliau leido pačiam patenkinti savo lavonų alkį. Kas turi pakankamai stiprius nervus, tepasiskaito Niurnbergo gydytojų procesų protokolus, atspindinčius vokiečių medicininio fašizmo nusikaltimus žmonijai. Aš sąmoningai vartoju šiuos žodžius: sąvoka medicininis fašizmas ne nuotaikos padiktuota, o labai ryškiai atspindi faktinę padėtį. Tai, kas 1934–1945 metais vyko koncentracijos stovyklų ir universitetų medicinoje, rodo ne atsitiktinį atskirų gydytojų paklydimą, užsikrėtus nacionalsocialistine ideologija, o išdrįsusios būti pačia savimi senosios hegemoninės medicinos fašistišką tendenciją – tai medicinai visuomet atrodė, kad yra daug žmonių, kurių „apskritai" neapsimoka gydyti, bet kurie visiškai tinka bandymams. Alexanderis Mitscherlichas apie tai rašė:

„Žinoma, galima paprastai paskaičiuoti. Iš 90 000 tuomet Vokietijoje dirbusių gydytojų maždaug 350 padarė medicininių nusikaltimų. Tai gana solidus skaičius, kai pagalvoji apie nusikaltimų mastą. Tačiau palyginti su visu gydytojų skaičiumi yra tik dalelė, maždaug viena trisdešimtoji... vienas iš trijų šimtų gydytojų nusikaltėlis? Tai santykis, kokio tarp vokiečių gydytojų niekada nebuvo. Kodėl dabar?" (*Medizin ohne Menschlichkeit, Dokumente des Nürnberger Ärtzteprozesses,* hg.v. A. Mitscherlich u. F. Mielke, Ffm., 1962, S. 13.)

Mitscherlichas parodo, kad už nusikaltėliškų viršūnių buvo didelis medicinos aparatas, kuris jau prieš tai žingsnis po žingsnio buvo nemažai nuveikęs, kad paverstų pacientus žmogiškąja medžiaga. Nusikaltėliams gydytojams tereikėjo padaryti „tik" vieną cinišką šuolį į tą pusę, į kurią jie ir taip jau seniai ėjo. Šiandien tylomis, rimtai, niekam netrukdant vykdomi kai kurie kankinimų

tyrimai, genetiniai ir profesiniai tyrimai, kariniai biologiniai ir kariniai farmakologiniai bandymai jau apima ir tai, kas bus rytojaus medicininio fašizmo įrankiai; šiurpūs bandymai su gyvaisiais ir blogos šlovės nacionalsocialistinės medicinos skeletų kolekcijos nepaveikė tiek, kad būtų galima garantuoti, jog visuomenė nebus „nieko prieš"; *„nieko prieš"* – ciniškiau nepasakysi, ir vis dėlto tai tik pakartoja tikrovės tendenciją. Išmoningo žiaurumo srityje XXI amžius jau prasidėjo.

Kas gali padėti apsisaugoti nuo šiandieninio ir rytdienos talkininkavimo hegemonizmui? Į tai galima įvairiai atsakyti.

Pirma. Gyventi trokštanti visuomenė ir jos filosofija, apibrėžusi savo meto gyvenimo norą, turi pereiti į puolimą, grąžinti „gero gydytojo" bei saugojimo nuo ligų priežasčių idėją kaip priešpriešą universaliam difuziniam medicinos cinizmui. Savo jėgomis medicina niekada neįstengė atsakyti į klausimą, kas yra gera pagalba ir kas yra iš tiesų geras gydytojas. Tokioje visuomeninėje santvarkoje kaip mūsų tiesiog reikia medicinos, kuri labiau skatintų ligų ir virtimo ligoniais sistemą negu gyvenimą be ligų.

Antra. Nuo valdžios talkininkų gali apsisaugoti tik pats. Vienintelis ginklas prieš iškreiptą ar įtartiną pagalbą yra ja nesinaudoti. Apskritai jau seniai pastebima, kaip kapitalistinė hegemoninė medicina bando paimti savo globon liaudies medicinos savisaugines tradicijas, po šimtmečius trukusių šmeižtų ir lenktyniavimo pradeda jas absorbuoti ir versti mokyklinės medicinos dalimi. (Moksliškai įrodyta: kai kuriose žolėse iš tiesų kai ko esama!) Institucijomis tapusios gydytojų bendrijos visomis priemonėmis siekia, kad visa, kas susiję su kūnu, būtų totaliai sumedicininta – darbo medicina ir sporto medicina, seksualinė medicina, fitneso medicina, nelaimingų atsitikimų medicina, kriminalinė medicina, karo medicina iki pat tų medicinų, kurios užsigarantavo kompetenciją kontroliuoti sveiką ir nesveiką kvėpavimą, ėjimą, stovėjimą, mokymąsi ir laikraščių skaitymą, nekalbant jau apie nėštumą, gimdymą, mirtį ir kitas žmogaus kūno išdaigas. „Sveikatos" sistema eina prie to, kad hegemoninė medicina kontroliuotų viską. Nesunku įsivaizduoti tokį lygį, kai visiškai neteksime asmeninės kompetencijos savo kūno atžvilgiu. Galų gale reikės lankyti urologijos kursus, kad išmoktume taisyklingai šlapintis. Svarbiausias dabarties medicini-

nio proceso klausimas – ar „mokyklinei" medicinai pavyks užkirsti kelią neprofesionalios pagalbos judėjimams, kilusiems dėl įvairių kultūrinių motyvų (psichologizavimo, moterų judėjimo, ekologijos, kaimo komunų, naujų religijų ir kt.). Šis klausimas lygiagretus klausimams apie „politinių" specialybių šansus medicinos viduje – psichosomatinės internistikos, darbo medicinos, ginekologijos ir kt. Tai tokios sritys, kurių specialistai dėl dalykinių loginių priežasčių geriausiai turėtų žinoti, kad visa, ką jie daro, gali greičiau pakenkti, negu padėti, jeigu nebus pakeista pagalbos kryptis, jeigu žmogui nepradės talkinti gyvenimas, laisvė, sąmonė.

Trečia. Kai medicina yra atplėšta nuo kompetencijos savitos kūniškosios būties klausimu, mums gali padėti tiktai sąmoningas mūsų kūno trapumo, mūsų ligotumo, mūsų mirtingumo suvokimas. Nereikia nė sakyti, kaip tai sunku, nes baimė, jeigu ji didelė, mus visus skatina pernelyg greitai atsisakyti kompetencijos savo paties kūno atžvilgiu arba perduoti ją gydytojams – nepagalvojant, kad net tobuliausia, padedanti žmogui išsilaikyti medicina galop vis tiek grąžins visą atsakomybę ir skausmą pačią sunkiausią akimirką mums patiems. Kas suvokia, kad atitolinimo ir bėgimo ratas visuomet baigiasi mūsų pačių mirtimi, tam turi būti aišku, kad tą ratą reikėtų geriau sukti kiton pusėn – gyvenimo, o ne slopinimo, rizikos, o ne apsidraudimo, įkūnijimo, o ne atskyrimo.

5. Religinis cinizmas

Ir ką jūs darysite su tuo Graliu, kai jį rasite?

Benjaminas Disraelis

...netgi išsišiepia, kaip kaukolė; kadangi toli į priekį planuojantis žmogus išeina į aną pasaulį kaip gyvulys, tai irgi juokinga.

Ernstas Blochas, „Vilties principas"

Staiga kuris nors pasitraukia iš matomo, bendro ir vientiso pasaulio ir palieka mus. Jis liaujasi kvėpavęs, jis daugiau nebejuda. Iš pradžių mirtis reiškiasi negatyviai; kažkas užgęsta ir pereina į ramybės būvį. Kiek vėliau ima rodytis ir pozityvioji viso to pusė –

kūnas atvės, ims pūti, nykti. Pasirodys skeletas kaip mūsų dalis, kuri ilgiausiai atlaiko puvimą ir visa kita. Jis ima atstovauti tam, kas iš mūsų liko *in materia*, todėl skeletas yra mirties įvaizdis. Griaučiai simbolizuoja galą, kurį kiekvienas gyvas padaras nešiojasi savyje. Kiekvienas yra savo paties giltinė, kaulinis savo paties išėjimo priešakinis žygeivis.

Žiūrint į tą mirties pusę – vienintelę paprastai matomą – gyviesiems peršasi mintis, kad gyvuose kūnuose veikia nematoma jėga, kuri jiems leidžia kvėpuoti, šokinėti ir likti tos pačios formos, o iš mirusiųjų ji turbūt nematoma išeina, nes jie sustingsta ir ima irti. Ta nematoma jėga verčia kūną kvėpuoti, judėti, jausti, budėti ir išlaikyti formą – tai intensyvumo ir energijos įsikūnijimas. Jos veikla, nors nematoma ir izoliuojama, sukuria pačią tikriausią realybę. Todėl ta nematoma jėga turi daug vardų: siela, dvasia, kvapas, protėvis, ugnis, forma, Dievas, gyvybė.

Patirtis sako, kad gyvūnai gimsta ir miršta kaip mes, kad augalai leidžia daigus ir žūva ir kad jie taip pat savaip dalyvauja gyvybės ir mirties pulsavimo, formų susidarymo ir jų išnykimo procese. Aplink žmogaus „sielą", be abejo, yra gyvūnų ir augalų gyvybingumo kosmosas ir paslaptingi energijos subjektai, kurie veikia anapus dienos ir nakties, audros ir giedro dangaus, karščio ir šalčio. Ši apsuptis visai nesako, kad žmogus yra gamtos ir aplinkinio pasaulio valdovas – plikas dvikojis greičiau atrodo visų pakenčiamas ir išlaikomas, jeigu sugeba pasinaudoti aplinka, sąveikauti su gyvūnų ir augalų pasaulio naudos ir pavojų nešėjais.

Gyvenimas ir mirtis, atėjimas ir išėjimas – tai gamtos konstantos: pulsas plaka tokiu ritmu, kur iš anksto duota viršija pridėta. Tačiau civilizacijai plėtojantis susitaikymo ir veiklos, kentėjimo ir veiksmo santykis kinta; tai pasakytina ir apie mirtį. Kas atrodė tik natūralaus pulsavimo aspektas, labiau išsivysčiusiose visuomenėse virsta vis giliau siekiančia, vis nuožmesne gyvybės ir mirties *kova*. Mirtis jau nebėra įvykis, kurio niekaip nepaveiksi, o kažkas, kas sukelia *mūsų* priešinimąsi ir savivalę. Jos pirminis vaizdinys jau nebe neišvengiamas galo laukimas, ne ramus savaiminis išsekimas ar tylus ir ramus gyvenimo ugnies gesimas, o kovingas, šiurpus, kupinas prievartinės žūties, susidorojimo nuojautos vyksmas. Kuo daugiau žmonės galvoja apie mirtį kaip apie nužudymą, o ne

ramų užgesimą, tuo galingesnis aukštesnėse ir labai prievartinėse civilizacijose darosi mirties baimės srautas. Senosios istorinės valstybės ir imperijos, kiek mes žinome, buvo religinės valstybės, religinės imperijos. Jos sudarė socialinius pasaulius, kuriuose prievartinės mirties baimė buvo reali. Kiekvienas ten buvo matęs tūkstančius prievartos aktų – užpuolimų, žudynių, išprievartavimų, viešų mirties bausmės vykdymų, karų, kankinimo scenų, kuriose žmogus buvo virtęs velniu, kad išspaustų iš kitų mirties maksimumą naudos sau. Be to, klasinės visuomenės fizine ir simboline prievarta taip slopina savo valdinių ir vergų vitaliąsias energijas, kad kūnuose neišvengiamai atsiveria šešėlinės nenugyvento gyvenimo erdvės, kur ima bręsti kitokio, pilnakraujo gyvenimo norai, fantazijos, ilgesys. Tas nenugyventas gyvenimas susieja savo utopines energijas su sunaikinimo baimėmis, kurios prievartos visuomenėse kiekvienam įskiepijamos iš mažų dienų. Tik iš to ryšio kyla absoliutus ir, matyt, niekuo nepanaikinamas civilizuoto žmogaus „ne" mirčiai. Tai atsakymas į perdėm šiurpinančią civilizavimo patirtį. Mūsų buvimas visuomenėje beveik aprioriškai susijęs su grėsme, kad mes negalėsime išgyventi tiek, kiek mums duota. Kiekvienas suvisuomenintas gyvenimas gyvena nujausdamas, kad jo energijos, laikas, norai, valia dar nebus pasibaigę, kai išmuš paskutinė valanda. Gyvenimas – tai likučiai, tai kraupus, liepsnojantis „dar ne", kuriam reikia daugiau laiko ir ateities, negu žmogui yra duota. Iš to kyla galimybes viršijančios svajonės ir desperatiškas nenoras mirti. Todėl aukštesniųjų civilizacijų istorija virpa nuo nesuskaičiuojamų ir besaikių „dar ne" riksmų – milijonabalsio „ne" mirčiai, kuri yra ne gęstančio gyvenimo baigtis, o smurtinis užslopinimas ugnies, niekada net ir nedegusios taip ryškiai, kaip būtų galėjusi vitalioje laisvėje. Todėl klasinių ir karinių visuomenių devitalizuotas gyvenimas galvoja apie kompensacijas – arba tolesniame gyvenime, kaip jį įsivaizduoja induizmo išpažinėjų sąmonė, arba danguje, kurį žada įžeistoms savo tikinčiųjų gyvenimo svajonėms krikščionybė ir islamas. Religija visų pirma yra ne liaudies opiumas, o priminimas, kad mumyse yra daugiau gyvybės, negu išnaudojame šiame gyvenime. Tikėjimo funkcija yra devitalizuotų kūnų rezultatas, kūnų, iš kurių negalima visiškai atimti prisiminimo, kad juose turi būti daug gilesnių slaptų gyvybingumo,

jėgos, geismo ir mįslingumo bei svaigulio šaltinių, negu tai parodo kasdienybė.

Tai suteikia religijoms dviprasmišką vaidmenį visuomenėse: jos gali tarnauti tam, kad įteisintų ir padvigubintų priespaudą (žr. trečio įžanginio skyriaus poskyrį „Religinės regimybės kritika", kuriame parodyta, kaip švietimas kritikavo religiją); bet jos gali ir padėti įveikti baimę, suteikti individams daug pasipriešinimo jėgos ir išradingumo. Todėl religija gali būti ir viena, ir kita: valdymo instrumentas *ir* rezistencijos valdymui branduolys, represijos mediumas *ir* emancipacijos mediumas, devitalizavimo priemonė arba revitalizavimo mokymas.

Pirmas religinio kinizmo atvejis žydų ir krikščionių tradicijos grandinėje yra pats protėvis Mozė, kuris buvo ir kiniškas maištininkas. Jis atliko pirmą reikšmingą *blasfemijos* (šventvagystės) aktą – grįžęs nuo Sinajaus kalno sudaužė „Sandoros lenteles – akmenines plokštes, parašytas paties Dievo pirštu" (Iš 31, 18). „Lentelės buvo Dievo darbas ir raštas, įrėžtas lentelėse, buvo Dievo raštas" (32, 16). Mozė, nulipęs nuo kalno su Dievo įsakymais po pažastimi ir radęs žmones šokančius aplink aukso veršį, duoda religinio kiniko elgesio su šventenybėmis pavyzdį. Jis sudaužo viską, kas yra ne dvasia, o raidė, ne Dievas, o stabas, ne gyva, o atvaizdas. Tai reiškia tik viena – jis tai padarė supykęs, ir tai buvo šventas pyktis, suteikęs jam teisę ir drąsos pasikėsinti į paties Dievo raštą. Tai suprantama. Biblija pasakoja, kad tuoj po to, kai sudaužė lenteles, Mozė puolė prie aukso veršio, sulydė jį ugnyje ir, „sutrynęs į dulkes, išbarstė į vandenį ir pagirdė juo izraeliečius" (32, 20). Vėliau Mozė turi nutašyti iš akmens naujas lenteles, kad Dievas galėtų antrą kartą jas prirašyti. Dievas jam taip pat įsako: „Nedirbsi sau jokių lietinių dievų". Kiniškoji Mozės blasfemija kyla iš žinojimo, kad žmonės linkę garbinti fetišus ir melstis materijai. Tačiau joks medžiagiškas dalykas negali būti tiek šventas, kad jo negalima būtų sudaužyti, pastebėjus, kad švento dalyko atvaizdas ima užgožti religijos dvasią. Taigi gali atsitikti, kad bus imta neskirti Dievo lentelių ir aukso veršio stabo. Tai atvaizdas, tai stabas, todėl sudaužyk jį. Štai koks yra dvasinis kiniškasis draudimo pasidirbdinti Dievo atvaizdą branduolys. Atvaizdas ir tekstas tol atlieka savo užduotį, kol nepamirštama, kad abu yra ma-

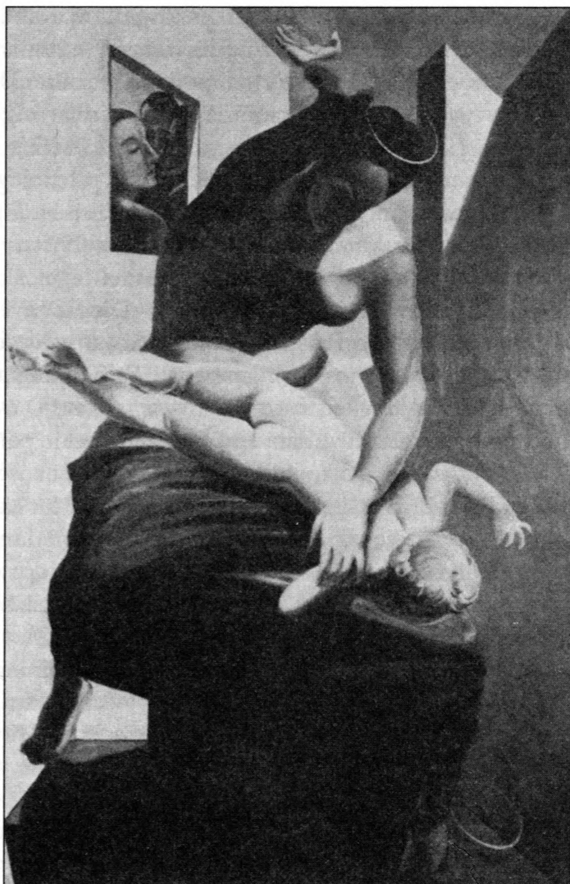
terialios formos ir kad „tiesa", kaip materiali–imateriali struktūra, turi būti nuolat iš naujo rašoma ir skaitoma, tai yra, iš naujo materializuojama ir kartu imaterializuojama – turint galvoje ir tai, kad kiekvienas materializuotas dalykas turi būti sudaužomas, kai tik jis ima veržtis į pirmą planą.* Visos pirmykštės blasfemijos yra įkvėptos kiniškojo impulso – nesileisti vedžiojamiems už nosies jokio stabo. Kas ką nors „išmano" apie dievus, tas žino ir apie didįjį Mozės įniršį bei kiniškai smagų elgesį su dieviškumo atvaizdais. Religingas žmogus, skirtingai negu šventeiva, yra ne koks nors savo „superaš" pajacas: šis žino įstatymus, ir jis žino, kad šis žino, ir jis leidžia jiems reikštis ir vykdo juos, jeigu reikia. Tai skiria pirmykštę mistikų, religingųjų ir kiniškai gyvų žmonių blasfemiją nuo vėlesnių blasfemijų, kylančių iš priešiškumo, iš nesąmoningo noro nusidėti ir priešgynai būdingo polinkio pažeminti tai, kas aukščiau.

Su pirmykščiu religinio tipo cinizmu irgi susiduriame Senajame Testamente. Charakteringa, kad jo yra pasakojime apie pirmą žmonijos istorijoje žmogžudystę – apie Kainą ir Abelį. Adomas ir Ieva turėjo pirmagimį sūnų Kainą, kuris buvo žemdirbys, ir kitą sūnų Abelį, piemenį. Vieną dieną jiedu atnešė Viešpačiui auką: Kainas – savo lauko vaisių, Abelis – pirmą bandos ėriuką. Tačiau Viešpats priėmė tiktai Abelio auką, o Kaino atstūmė. Tai labai supykdė Kainą, ir jo elgesys pasikeitė. Ir Kainas aiškinosi su savo broliu Abeliu. Ir išėjo taip, kad Kainas puolė savo brolį Abelį ir užmušė jį. „Tuomet Viešpats paklausė Kainą: Kurgi tavo brolis Abelis?" (Pr 4, 9). Šiuo klausimu atveriami vartai religiniam cinizmui. Apsimetimo menas, apie kurį čia pirmą kartą prabylama, tiesiogiai susijęs su cinišku smurtinės sąmonės atsigręžimu prieš kitą.** Ką galėjo atsakyti Kainas? Kad ir ką būtų atsakęs, vis tiek tai turėjo būti ciniš-

* Tai gali nepatikti kokiam nors prisiekusiam struktūralistui, pasiryžusiam šokti aplink „kalbos, diskurso ir signifikanto" aukso veršį. Struktūralistinis signifikantų fetišizmas nėra išmintingesnis už „logocentrinį" signifikanto fetišizmą.

** Plg. Sartre, *L'Etre et le néant*, 1943, p. 84: „Meluodama sąmonė patvirtina, kad melas iš prigimties egzistuoja kaip kažkas *paslėpta nuo Kito;* ji pasinaudoja ontologiniu dvilypumu tarp „aš" ir „svetimo aš". – Kas kita yra *mauvaise foi* (pranc. saviapgaulė; klaidingas įsitikinimas – *red.*), nes šis, kaip jau sakėme, yra melas pačiam sau. Vadinasi, čia nėra dvilypumo tarp apgaviko ir apgautojo..." Taigi Kaino Dievas atrodytų kaip partneris sąmonės, galinčios apgauti pačią save. Iš čia ir yra Dievas kaip tapsmas.

Maxas Ernstas, Mergelė Marija baudžia kūdikėlį Jėzų..., 1926 m.



ka – juk iš tikrųjų jis nenorėjo pasakyti tiesos; bendravimas su klausėju iš anksto iškreiptas. Kainas būtų galėjęs numoti ranka į viską ir atsakyti savo Dievui: „Neklausk taip veidmainiškai, Tu juk ne blogiau už mane žinai, kur yra Abelis, nes aš jį savo rankomis nužudžiau, o Tu ne vien ramiai žiūrėjai, bet ir davei tam dingstį..." Tikrasis Kaino atsakymas savo trumpumu pakankamai ciniškas: „Nežinau! Argi aš esu savo brolio sargas!?" (Pr 4, 9). Visažinantis ir visagalis Dievas supranta, kad Kainas jam atsilygina tuo pačiu, o

juk privalėjo išvengti tokių sąžinės dirginimų. Kas čia per Dievas, kuris nevienodai traktuoja žmones ir mažų mažiausiai provokuoja juos nusikalsti, o kita vertus, tariamai nekaltai klausinėja apie tai, kas įvyko? Taigi „Dievas" neprasiskverbia, jeigu taip galima pasakyti, į kiekvieno žmogaus sąmonę. Kainas izoliuoja savo sąžinę nuo to neprasiskverbiančio Dievo (plg. psichologiją vaikų, kurie auga nuolat labai bijodami bausmių). Jis reaguoja šiurkščiai ir begėdiškai išsisukinėja. Iš Senojo Testamento matyti, kad dėl šio pirmojo nusikaltimo, dar labiau negu dėl pirmosios nuodėmės, tik ką sukurtame pasaulyje įvyko lūžis – Dievas ėmė nebesusitvarkyti su savo kūriniu. Prasidėjo žiaurumai, kurių jis nesitikėjo ir dar nežinojo, kaip už juos teisingai bausti. Pasakojimo apie Kainą akcentas (tiesa, gana keistas), atrodo, yra tai, kad Dievas, tarsi susimąstęs, ne tik nenubaudžia žudiko Kaino, bet ir, paženklindamas Kaino žyme, ima jį asmeniškai proteguoti: „Jei kas užmuštų Kainą, už Kainą bus atkeršyta", – sako Viešpats. Mat kas keršytų, nebūtų visagalis Dievas. Senovės žydų Dievas turi daug panašumo į seną, piktą žmogų, nelabai suprantantį pasaulį ir pavydžiai, su nepasitikėjimu žiūrintį į tai, kas ten apačioje dedasi. Vis dėlto bausmė už Kaino pirmąjį nusikaltimą atidedama iki Dievo teismo; Dievas sau ir žmonėms dar duoda terminą, ir Paskutiniojo teismo mitai pabrėžia, kad iki jo praeis nemaža laiko – laiko, kuris duoda daug galimybių. Tai yra laikas, kurio reikia Dievui, kad įvykdytų teisingumą, ir laikas, kurio reikia mums, kad suvoktume, kaip reikia tinkamai gyventi. Tie abu dalykai iš esmės yra tas pat.

Skyreliuose apie valstybės ir viešpataujančiųjų jėgų cinizmą jau užsiminėme, kaip valdžios sukrikščioninimas paskutiniuoju Romos imperijos laikotarpiu ir dar labiau viduramžių Europoje skatino ciniškus efektus. Katalikiškasis hegemoninis cinizmas viršūnę pasiekė kryžiaus karų laikais, kai atsirado ir *inkvizicijos* pradmenys. Jeigu pasakysime, kad „krikščionys persekiojo kitus krikščionis, tai apibūdinsime viešpataujančios Bažnyčios refleksyviai cinišką melo praktiką. Niūrūs šios Bažnyčios reprezentantai nesvyruodami sudegins (Dostojevskio Didžiojo inkvizitoriaus maniera) sugrįžusį Jėzų, kaip ir tuos eretikus, kurie stengėsi atgaivinti jo mokymą. Bažnytininkai puikiai žinojo, ką darė, ir istoriografija turbūt romantiškai supaprastina faktus, kai šiurpdama aiškina,

kad tie ponai inkvizitoriai buvo katalikybės „fanatikai". Ar tai nereiškia, kad jie nepakankamai vertinami ir traktuojami tik kaip akli tariamo „tikėjimo" ir sustabarėjusių „įsitikinimų" veikėjai? Argi galima rimtai manyti, kad galingi ir mokyti Kristaus religijos atstovai buvo tokie naivūs? Argi jie patys nesirėmė dievažmogiu, kuris iškilo kaip maištininkas, argi nesirėmė ir tuo, kuris iš tradicijos laikomas religijos įkūrėju, nors, švento pykčio pagautas, trenkė į žemę paties Dievo įstatymų lenteles? Argi inkvizitoriai *nežino*, argi *neprivalo* žinoti ir argi kasdien *nemato*, kad ši religija paremta raginimu „mėgdžioti Kristų" – taigi mėgdžiotojai, kaip tik dėl to, kad „eretiškai" elgiasi, ko gero, yra arčiau šaltinio negu mokyti ir ciniški raidės paisytojai?

Jau esame minėję, kaip Friedrichas Schlegelis suvokė kiniškąją Kristaus religijos dimensiją – kaip religinį priešinimąsi valstybės prievartai, kiekvienai šiurkščiai, neapgalvotai ir egoistiškai bukai pasaulietiškumo formai. Kai įsikuria krikščionybe prisidengusi prievartinė valstybė (ar tai būtų popiežiaus valstybė, ar vokiečių tautos Šventoji Romos imperija) ir ima pernelyg įžūliai veikti brutalus ponų pasaulis, viduramžiais ima reikštis kiniškieji asketai, kurie arogantiškus saldaus gyvenimo mėgėjus bando grąžinti į tikrąsias vėžes kaukolėmis ir skeletais. Jie aiškina valdžios trokštantiems žemių grobikams, kad po mirties jie turėsią tik tiek žemės, kiek reikia kapui (valdžios kritikos motyvas išlieka iki XX amžiaus trečiojo dešimtmečio Brechto lyrinių cinizmų ir vėliau). Kiniškoji, pasiryžusi viską apmąstyti ir pasipriešinti viduramžių krikščionybė su savo *memento mori* nuolat vis iš naujo stojo prieš *luxuria, superbia,* malonumų tendencijas ir beatodairiškai pasaulietišką gyvenimo godulį. Kiniški (religine prasme) man atrodo didieji reformų judėjimai, kurių pirma banga prasidėjo nuo kluniečių vienuolynų ir kurių įtaka plačiai paplito šiurkščioje ir chaotiškai karingoje X–XI amžių feodalinėje sistemoje; kiniškų elementų turi ir didelė antroji banga, kuri XII–XIII amžiuose dar plačiau paskleidė asketiškąją ir mistiškąją patirtį; lygiai kaip XIV–XV amžių reformacijos užuomazgos, kol pagaliau atėjo didžioji reformacijų ir reformatorių era; reformatorius Liuteris („popiežius yra velnio paršas"), tarsi sudaręs sąjungą su kinizmo prototipais nuo Mozės, Dovydo ir iki literatūrinio amžininko Oilenšpygelio, su pirmykš-

čiu poleminiu įkarščiu forsavo religijos atsinaujinimą iš „dvasios" ir kovą su tradiciniais stabais.

Vėlyvaisiais viduramžiais buvo ir askezės motyvų apsivertimo pavyzdžių; tai rodo štai toks pasakojimas:

„Vieną jauną moterį jau seniai gundė meilužis, tačiau saugodama savo sielą ir nekaltybę, ji vis atstumdavo jį. Jos priešinimuisi to vyro gundymams pritarė vietinis kunigas, kuris vis ragino ją išlaikyti dorą. Kai vieną dieną jam reikėjo palikti tą vietą ir išvykti į Veneciją, jis priėmė tos moters įžadą, kad nepasiduosianti silpnybei jam neesant. Ji pasižadėjo, bet su sąlyga, kad jis atveš jai veidrodį, kuriais garsi Venecija. Ir iš tiesų kunigui neesant atsispyrė visoms pagundoms, o jam sugrįžus paklausė, kaip ten su tuo žadėtu veidrodžiu. Tada kunigas išsitraukė iš po apsiausto kaukolę ir ciniškai atkišo ją tai moteriai: „Tuščiagarbe moterie, štai tavo tikrasis veidas! Prisimink, kad mirsi ir esi niekas prieš Dievą". Ta moteris labai persigando; dar tą pačią naktį ji atsidavė meilužiui ir nuo to laiko mėgavosi meilės malonumais." (Deja, šią istoriją turėjau papasakoti iš atminties, nes nesugebėjau rasti šaltinio; todėl galiu garantuoti tik už tendenciją, bet ne už pažodinį tekstą ir detales.)

Kai krikščionis atpažįsta save kaukolėje kaip veidrodyje, gali atsitikti taip, kad mirties baimė užleis vietą baimei, jog jis dar negyveno. Ir tada supras, kad kaip tik „kekšė pasaulis" yra tai, su kuo reikia sugulti, kad išnaudotum šio nepakartojamo gyvenimo šansą.

Krikščionių religiją nuo pat pradžios persekioja savotiška problema – negalėjimas tikėti. Ji, kaip organizuota religija, savo vidine esme yra grynai *mauvaise foi* religija – taigi dviveidiškumo; ir tai matyti, kai ji remiasi ne Kristaus sekimu, o sekimo sekimu, Kristaus *legenda,* Kristaus *mitu,* Kristaus *dogma,* Kristaus *idealizavimu.* Dogmatizavimo procesas pažymėtas *mauvaise foi* ženklu, nes dvi neišvengiamo netikrumo dimensijos dogmatizuojant verčiamos tikrumu. Pirma, Jėzaus palikimas buvo nepaprastai fragmentiškas ir ne iki galo tikėtinas savo autentiškumu, todėl visai suprantama, kad amžių bėgyje galėjo atsirasti įvairiausių krikščionybės aiškinimų; vien tas faktas, kad jų atsirado, rodo tam tikrą „įkvėpimo tradiciją", t. y. perdavimą pirmykštės patirties, kuria pirmieji krikščionys buvo dalijęsi su Jėzumi, – besąlyginio pritarimo patirties; šis nesvyruojantis pritarimas, kaip ir meilė bei bebaimiškumas, darė neišdildomą įspūdį visiems tiems, kurie susidūrė su pir-

maisiais krikščionimis. Dogmatizavimas kyla iš įvairių krikščioniškųjų „organizacijų" konkurencinės kovos ir mitologijų, kai nė viena negali būti tikra, ar konkuruojančioje organizacijoje ir mitologijoje nedvelkia „ta pati dvasia". Aiškiai ir neginčijamai egzistuojant „krikščionybių" pliuralizmui, tik pirminis *mauvaise foi* gali stengtis išsikovoti pripažinimą kaip vienintelis tikras tikėjimas. Tai deda antspaudą antrai *mauvaise foi* dimensijai: ginantis nuo alternatyviųjų krikščionybių ir atitinkamai „teologiškai" *intelektualiai* formuojant Kristaus religiją, turėjo atsiverti praraja tarp mito ir proto, tikėjimo ir žinojimo – kuo didesnė ji darėsi, tuo labiau stiprėjo tendencija ją užpildyti nedorais pačių manipuliuotais suvokimo aktais. Teologiškai dogmatizuojant Kristaus religiją, šioje objektyvaus problemiškumo dimensijoje buvo daugybę kartų meluojama – tarsi tikint „savo tikėjimu". Tačiau krikščioniškosios teologijos ir dogmatikos istorija bent jau tiek pat yra ir „abejojimo, bet norėjimo tikėti" istorija, kiek ir „tikėjimo". Krikščioniškoji teologija yra begalinis ir kartu pamėkliškas bandymas ieškoti tikrumo ten, kur jo, žinoma, negali būti. Joje galima įžvelgti autohipnotinę dimensiją; ji duoda pradžią tam, ką mes šiandien vadiname „ideologija", t. y. instrumentiniu proto naudojimu, siekiant paralogiškai įtvirtinti išankstinį nusistatymą, interesus ir identifikacijas. Teologija jau iš pat pradžių yra tikėjimo ir abejonių hermafroditas, kuris per melus norėtų sugrįžti į „gryno tikėjimo" vienalytiškumą. Ji formuluoja „išpažinimus" dogmatine abejonių nepripažįstančia forma, nors paties išpažinimo prigimtis yra tokia, kad jis gali remtis vien tuo, kuo išpažįstantis *tiesiogiai* tiki – taigi savo patirtimi ir savo vidumi: čia jis iš pradžių randa ne suformuluotą tikėjimą, ne įsitikinimą, o abejones. Ką šiandien vadiname „konfesija", matyt, greičiau apibrėžia sumą tų dalykų, kuriais žmogus abejoja, negu tų, dėl kurių jis gali būti tikras. Tas *mauvaise foi* palikimas iš krikščioniškojo mentaliteto struktūros praktiškai perėjo į viską, kas pokrikščioniškuoju laikotarpiu Europoje susiformavo kaip ideologijos ir pasaulėžiūros. Mūsų kultūrinėje dirvoje susiklostė tradicija neaiškumą *per se* pateikti kaip „įsitikinimą", tai, kuo tikima, pateikti kaip žinomą dalyką, konfesiją – kaip kovingą melą.

Šios vidinės *mauvaise foi* problematikos viršūnė yra katalikiškosios antireformacijos susikibimas su protestantų judėjimais. Šie ju-



Honoré Daumier, Krikščioniška meilė, praktikuojama Ispanijoje.

dėjimai atsirado (žiūrint vien tiktai į jų vidinę religinę genezę) kaip tik dėl *mauvaise foi* fenomenų, kurie katalikybėje sukėlė nepakenčiamo masto korupciją ir melus. Reformas imta daryti dėl to, kad „tikėjimas" buvo menkai įtikinamas, kad katalikiškasis bažnytinis spektaklis buvo paviršutiniškas, šiurkštus ir ciniškas. Pradėjusi ruoštis teologiškai atremti protestantų iššūkį antireformacija buvo priversta irgi reformuotis, nes negalima įveikti priešininko, neišstudijavus jo „ginkluotės" ir jo katalikybės kritikos. Nuo to laiko katalikiškoje teologijoje vis labiau stiprėja nebylus refleksyvumas, kuris pratinasi galvoti taip, kaip priešininkas, neduodamas savo „išpažinimui" pajusti, kad seniai žinoma daug daugiau, negu sakoma ir „tikima". Kalbėti kaip ariergardas, mąstyti kaip avangardas – tai psichologinė strateginė Jėzuitų ordino veiklos paslaptis,

o šis ordinas, nelyginant kokia dvasinė milicija, sudarė intelektualinį kovos su protestantizmu smaigalį. Kai kuriose srityse šio metodo laikomasi ir šiandien: išlaikyti konservatyvų ideologijos stilių, – iš tiesų viską puikiai suvokiant rafinuotu konvencionalumu ir siekiant instrumentinio savo intelekto siaurinimo ir savicenzūros – visa tai šiek tiek primena buvusį jėzuitišką braižą. Šiuolaikinio pasaulio sąlygomis iš tiesų reikia mokėti būti kataliku; nes tai reikalauja antro laipsnio *mauvaise foi*. Vargšas Hansas Küngas. Po tokių puikių studijų jis turėjo žinoti, kad būti katalikiškos krypties intelektualu galima tik tuo atveju, jei moki kukliai slėpti tai, ką per daug žinai.

Naujųjų lakų „sekuliarizacijos" istorija liečia ir religinius ciniškuosius fenomenus. Vykstant šiam „pasaulietinimui", baigiasi iš dalies kiniškoji perspėjanti, iš dalies ciniškoji gąsdinanti kaukolių ir skeletų propaganda. Visiškai militarizuotoje vartotojiškoje kapitalistinėje (arba socialistinėje) visuomenėje šūkis *memento mori* nebeturi jokio šanso. Niekas nebenori kaukolėje įžvelgti savo tikrojo veido. Nuo XIX amžiaus tokie mirties motyvai yra „juodoji romantika" ir suvokiami tik estetiškai. Įtampa tarp religijos ir pasaulietinės visuomenės, sprendžiant klausimą, kas yra „tikrasis gyvenimas", beveik visiškai išnyko ir virto (dėl akių) „pasaulietinėmis" politinėmis, socialinėmis, kultūrinėmis jėgomis. Kam reikia „daugiau gyvenimo", „intensyvesnio gyvenimo", „aukštesnio gyvenimo" arba „tikro gyvenimo", tas, bent jau nuo XVIII amžiaus, atsiduria prieš daugelį nereliginių atgaivų, kai ką paveldėjusių iš pozityvios religijos; šios atgaivos – tai menas, mokslas, erotika, kelionės, kūniškieji potyriai, politika, psichoterapija ir kt. Visos jos gali kuo nors prisidėti prie „gyvenimo pilnatvės" rekonstravimo, o tai kaip tik ir buvo religijos svajonių ir priminimo esmė. Čia galima būtų kalbėti apie tai, kad religija „darosi nebereikalinga". Gyvybė, iš kurios jau nebe tiek daug atimama, nenori visko atgauti vėliau; žmogus, išnaudojantis tam tikrą dalį savo galimybių, iš tiesų jau nebe taip siekia kompensuojančio religingumo; kam „žemėje" nebe taip blogai sekasi, tas ir iš dangaus nebesitiki kažko „visiškai kito". Pagrindinės devitalizavimo jėgos – šeima, valstybė, kariuomenė – nuo XIX amžiaus turi savo revitalizavimo ideologijas (vartotojiškumas, seksizmas,

sportas, turizmas, prievartos kultas, masinė kultūra), ir konservatyvios klerikalinės grupės nebegali kaip priešpriešą joms pasiūlyti tokių pat patrauklių dalykų. Šiuolaikiniai masiniai vitalizmai daug prisidėjo prie to, kad šių dienų visuomenė nebetrokšta (bent jau šiurkščių gyvenimo funkcijų srityje) religijos. Ji apskritai nebeteko religinių iliuzijų; jeigu šiandien žmogus ko nors stokoja, tai apibūdinama vitaliųjų šio pasaulio vertybių kalba: trūksta pinigų, trūksta laiko, trūksta sekso, trūksta malonumų, trūksta saugumo ir t. t. Tiktai paskutiniuoju metu dar prigijo posakis, kad trūksta *prasmės* – ir kartu su šiuo neokonservatyviu atodūsiu vėl atsiranda tariamasis „religijos poreikis"; šis poreikis paskatino kurtis įvairius klestinčius prasmės biznius, ir per daug nesukama galvos dėl to, kad prasmės ieškojimas teikia šansą bet kokiai beprasmybei vadintis keliu į išganymą. Aišku tik tiek, kad šiurkštesnės (vadinamosios materialinės) mūsų kultūros revitalizavimo galimybės, ypač kai jos bent kiek pastebimos, atskleidžia gilesnius mūsų negyvumo sluoksnius, kurių vartojimo, sporto, diskotekų karštligės ir laisvojo sekso vitalizmas iš tiesų nepaliečia. Tas vidinis negyvumo lygmuo yra tai, kas anksčiau buvo vadinama „nihilizmu" – iliuzijų praradimo, besikapanojančios nevilties, tuštumos jausmo ir visokio godulio mišinys. Be jokios abejonės, šio tipo patirtys turėjo netiesioginės įtakos nacionalsocializmui, kuriam būdingi kai kurie nihilistinės religijos bruožai. Apskritai jis buvo vienintelė politinė XX amžiaus jėga, vėl išdrįsusi užsispyrėliška hegemoniška ciniška poza pasisavinti senuosius krikščioniškuosius mirties priminimo simbolius: jo ideologiniai smogiamieji būriai, vadinamieji SS, ne veltui pasirinko savo atpažinimo ženklu kaukolę. O atpalaidavimų srityje vokiečių fašizmas yra nepralenkiamas. Fašizmas yra mirusiųjų vitalizmas; jie nori reikštis kaip politinis „judėjimas". Šio mirusiųjų vitalizmo pėdsakai Vakarų kultūroje matyti iki pat šiandien – jie įsikūnija (tiek literatūroje, tiek realybėje) vampyruose, kurie kaip gyvi numirėliai iškyla tarp dar ne visai mirusiųjų, kad čiulptų jų energijas. Isčiulpti pastarieji irgi tampa vampyrais. Kartą iš pagrindų devitalizuoti, jie trokšta kitų vitalumo.

Media vita in morte sumus – taip krikščionybės laikais buvo raginama galvoti apie savo gyvenimą; gyvendami mes jau esame



SS Kaukolės divizijos trimitininkas. (Vėliavoje įrašyta: Adolfo Hitlerio vėliava.)

apsupti mirties. Ar šiandien neturime sakyti atvirkščiai: *media morte in vita sumus*, nors mumyse beveik viskas negyva, vis dėlto esama kažko, kas yra labiau gyvenimas, negu mūsų negyvas gyvenimas.

Ką apie gyvenimą žino įsibaiminęs žmogus, siekiantis saugumo žmogus, dirbantis už atlyginimą žmogus, besigrumiantis žmogus, rūpesčių slegiamas žmogus, istorija užsiėmęs žmogus, planuojantis žmogus? Jeigu išvardysime, kas sudaro mūsų gyvenimo turinį, tai viską sudėjus išeis, kad daugiau praleista negu išnaudota, daugiau neaiškių svajonių ir maža tikrovės. Gyventi reiškia dar nebūti mirusiam. Kad vėl išmoktume gyventi, mums turi būti daug kas priminta – primintos ne vien senos istorijos. Pats tikriausias priminimas kreipia ne į istoriją, o į jėgą. Prie jos prisiliesti – tai pajusti ekstazišką srovę. Toks priminimas įsilieja ne į praeitį, o į audringą dabartį.

6. Žinojimo cinizmas

Kas yra tiesa?

Poncijus Pilotas

Statistika galima tikėti tik tada, kai pats esi ją suklastojęs.

Winstonas Churchillis

Kleopatros nosis: jeigu ji būtų buvusi trumpesnė, visas žemės veidas būtų buvęs kitoks.

Blaise'as Pascalis

O juk svarbiausia gyvenime: laisvai, lengvai, maloniai, dažnai, kas vakarą tuštintis. O *stercus pretiosum!* Tai visų luomų gyvenimo didis rezultatas.

Denis Diderot, „Ramo sūnėnas"

Po Aušvico bet kokia kultūra kartu su jos neatidėliotina kritika yra šiukšlės.

Th. V. Adorno, „Negatyvioji dialektika"

Tikrasis „linksmojo mokslo"* pradininkas yra Diogenas, nors jį sunku klasifikuoti. Ar jį galima priskirti prie „filosofų"? Ar jis gali būti laikomas „tyrinėtoju"? Ar jis panašus į tuos, kuriuos vadiname mokslininkais? O gal jis „tiktai" kur nors įgytų žinių „populiarintojas"? Nė viena iš šių etikečių iš tiesų netinka. Diogeno intelektas, nepanašus į profesorių intelektą, o ar jį galima lyginti su menininkų, dramaturgų ir rašytojų intelektu – irgi neaišku, nes Diogenas, kaip ir apskritai kinikai, nepaliko jokių veikalų. Kiniškasis intelektas reiškėsi ne raštu, net jeigu Atėnų kinizmo klestėjimo metu kinikai ir yra parašę piktų pamfletų ir parodijų (kaip spėja Laertijas). Taigi kinikai labiau linksta savo intelektą parodyti parodijuodami kokią nors teoriją, negu ją kurdami, jie labiau mėgsta suregzti sąmojingą atsakymą, negu sukti galvą dėl neišsprendžiamų problemų. Pirmasis „linksmasis mokslas" yra satyrinis intelek-

* Nietzsche's neokiniškasis „vertybių perkainojimas" liečia ir mokslą, į jo objektus čia žiūrima linksmiau, „negu jie to nusipelno".

tas; tuo jis panašesnis į literatūrą negu į mokslą. Jo požiūris iškelia abejotinus ir juokingus didžiųjų rimtųjų sistemų komponentus. Jo intelektas pakibęs ore, žaismingas, eseistinis, nesiorientuojantis į tvirtus įrodymus ir neginčijamus principus. Besišaipantis iš rimtųjų mokslų Diogenas tapo „linksmojo mokslo" krikštatėviu. Kiek tiesos yra kuriame nors dalyke, geriausiai galima suprasti iš to, kiek tas dalykas, visaip išjuoktas, atlaikė pašaipų. Mat tiesa – atsparus pašaipai dalykas, kiekviena ironija jai tik į naudą.* Kas neišlaiko satyros, yra melaginga, ir parodijuoti teoriją bei jos autorių – tai daryti su juo eksperimentų eksperimentą. Jeigu, sako Leninas, tiesa konkreti, tai ir tiesos sakymas privalo turėti konkrečias formas: iš pradžių – įkūnijimą, paskui – smarkų demontavimą; kas buvo „konkretu", tuo aiškiau pasireikš, perleidus per kritikos mėsmalę.

Taigi jeigu ieškome etiketės „linksmojo mokslo" tėvui, pirmajam pantomiminiam materialistui, turėtume jį taip apibūdinti: *mąstantis satyras*. Jo didžiausias teorinis nuopelnas – ginti tikrovę nuo tariamai ją supratusių teoretikų. Kiekvienai tiesai reikia satyro ir satyros indėlio, mobilaus ir išradingo realybės suvokimo, kuris galėtų grąžinti „protui" laisvę jo paties produkto atžvilgiu ir „išsaugoti" tai, kas suvokta bei parengta – gerąja hegeliškąja prasme.**

Satyra kaip metodas? Jos, kaip dvasinio opozicijos meno, iš dalies galima išmokti tyrinėjant jos pagrindinius gestus ir posakius. Ji visada stoja prieš tai, ką užuominomis galima būtų pavadinti „aukštuoju mąstymu" – prieš idealizmą, dogmatizmą, didžiąsias teorijas, pasaulėžiūrą, patosą, galutinę tiesą ir pavyzdinę tvarką. Visos šios hegemonistinės, suverenios ir pajungiančios teorijos tiesiog magiškai traukia kinizmo pašaipas. Tai linksmojo mokslo raiškos sritis. Kinikas turi puikią uoslę faktams, neatitinkantiems didžiųjų teorijų (sistemų). (Tuo blogiau faktams? Tuo blogiau teorijoms.) Jis pateikia sąmojingą repliką ir priešingą pavyzdį tam, kas per gerai sumanyta, kad būtų tiesa. Hegemoniniams ir didiems mąstytojams paskelbus savo didžiąsias vizijas, kiniškosios pelės

* Ar kritinis racionalizmas *à la Popper* nėra rimtai nesuprasta satyrinės apgaulės atmaina?

** Savo „Paskaitose apie filosofijos istoriją" Hegelis „kinizmo mokyklą" apibūdina taip: „*Apie pastarąją nieko ypatinga negalima pasakyti.* Kinikai buvo menkai filosofiškai išprusę ir sistemos, mokslo nesukūrė..." Kaip visada, Hegelis užčiuopia reikalo esmę, tiktai belieka patį reikalą pastatyti nuo galvos ant kojų.

imasi darbo – ir galbūt tai, ką mūsų mokslinė tradicija vadina „kritika", yra ne kas kita, kaip pati savęs nebesuprantanti satyrinė funkcija, tai yra realistinis iš apačios einantis griovimas tų didžiosiomis teorijomis paremtų sistemų, kurios yra nelyginant tvirtovės ar kalėjimai.* (Plg. I dalies antrąjį skyrių apie ideologijos kritiką.) Satyrinio metodo, t. y. pačios „kritikos", esmė, kaip puikiai pastebėjo Marxas apie Hegelį, yra ta, kad čia viskas „apverčiama". Realiai žiūrint: pastatoma nuo galvos ant kojų, bet ir kitoks apvertimas kartais gali nepakenkti: joga lėkštiems realistams.

„Apverčiama" – kaipgi tai daroma? Kiniškoje satyroje matome svarbiausias technikas, apskritai susijusias su pirmojo švietimo (sofistikos) abstrakčiomis priemonėmis. Kai tiktai aukštoji teorija ištaria *tvarka*, satyra atsako jai *savivalės* sąvoka (ir duoda pavyzdžių). Jeigu didžioji teorija bando kalbėti apie *dėsnius (nomoi)*, kritika apeliuoja į *gamtą (physis)*. Jei anie sako *kosmosas*, satyrikai atsako: kosmosas turbūt yra ten, kur mūsų nėra, visatoje, o čia, kur esame mes, žmonės, greičiau reikėtų kalbėti apie *chaosą*. Tvarkos sąvokos šalininkas mato didelę visumą, kinikas – ir smulkias detales; didžioji teorija mato didybę, satyra ir tai, kas juokinga. Aukštoji pasaulėžiūra nori pripažinti vien tai, kas pavyko, kinizmui privalu kalbėti ir apie tai, kas sumauta. Idealizmas mato vien tikra, gražu ir gera, o satyra leidžia sau kalbėti apie kreiva, šleiva ir sušikta. Kur dogmatika postuluoja tiesos priedermę, linksmasis mokslas iš anksto prašo leidimo pameluoti. Ir kur teorija reikalauja, kad tiesa būtų pateikta išvadų forma (argumentuotu glaustu tekstu, tezėmis), pirmykštė kritika žino, kaip išreikšti tiesą pantomimiškai ir staiga. Geriausia, kas yra „didžiuosiuose atradimuose", ji irgi parodo pokštais, kuriais iš jų šaipomasi. Jei moralės saugotojai daro didžiausią tragediją iš to, kad Edipas miegojo su savo motina, ir mano, kad pasaulis ar dievų bei žmonių santykiai dėl to apsivers aukštyn kojomis, tai kiniškoji satyra visų pirma siūlo nesikarščiuoti. Pažiūrėkim, ar tai iš tiesų taip baisu! Kam gi ta bendrą tvarką pažeidžianti kopuliacija taip labai kenkia? Pasirodo, vien tiktai naiviam dėsnin-

* Pagal tai „rimtą kritiką", kuri yra „viešpataujančių" teorijų instrumentas ir mokymo metodas, iš anksto galima laikyti pelėsiais. Kritika tarnauja griovimui, o ne statymui; todėl norą būti intelektualiu sėkmingiausiai galima išvaryti per prievartą mokant studentus būti kritiškus. Tuomet tai, kas būtų jų šansas, atrodo kaip priešas.

gumų įsivaizdavimui. O kas būtų, jeigu ne žmogus dėsniui, o dėsnis tarnautų žmogui? Ar Isokratas nemokė, kad žmogus yra visko matas? Vargše Edipai, nenutaisyk tokios rūgščios minos, prisimink, kad tarp persų ir šunų labai madinga lipti ant šeimos narių! Aukštyn galvą, *old motherfucker!* Šioje vietoje graikų antika ironijos kultūros istorijoje peržengia epochos slenkstį. Sofizmo išminčiai jau taip tvirtai jautėsi su universaliųjų principų sparnais, kad galėjo pakilti virš bet kokio gryno konvencionalumo. Tiktai kultūriškai tvirtas individas gali ryžtis tokiems tariamai ydingiems atsipalaidavimams. Tiktai ten, kur socialinis *nomos* jau padarė savo, perdėm civilizuotas žmogus gali remtis *physis* ir galvoti apie atsipalaidavimą.

Hegemoniniai mąstytojai leidžia per savo sąmonę pasaulyje vykstantį spektaklį – tvarkos iliuziją, didįjį „dėsnį" – ir kuria vizijas, kuriose yra negatyvių dalykų ir skausmo, bet jų pačių tai neliečia. Bendrą vaizdą gali susidaryti tik tas, kuris viską mato (A.Gehlenas). Didžiosios teorijos „kosmosui" visada moka kitų skausmu. O kinišku papratimu tas, kuris kenčia, pats ir rėkia. Mums nereikia žiūrėti į savo gyvenimą iš paukščio skrydžio perspektyvos ir matyti jį nesuinteresuotų dievų iš kitos žvaigždės akimis. Diogeno antifilosofija visuomet kalba taip, kad iš karto supranti: čia žmogus tūno savo kailyje ir nesiruošia iš jo išlįsti. Kai jį kas nors sumuša, Diogenas užsikabina lentelę su to niekadėjo vardu ir eina su ja per miestą. Šiame veiksme yra pakankamai teorijos, pakankamai praktikos, pakankamai kovos ir pakankamai satyros.

Kiniškoji antifilosofija, be išradingo ir sąmojingo manipuliavimo oficialiais, žodžiais išreikštais mokslo turtais (teorijomis, sistemomis), turi dar tris svarbias terpes, kuriose gali atsiskleisti „teorijos" ir nuomonių intelektas: veiksmą, juoką, tylėjimą. Mat vien tiktai teorijos ir praktikos supriešinimo toli gražu neužtenka. Marxas savo garsiojoje vienuoliktoje tezėje apie Feuerbachą, tvirtindamas, kad filosofai ligi šiol pasaulį tiktai skirtingai interpretavo, o jį reikia keisti (pasaulį – filosofinant, filosofiją – pasaulietinant), nors ir daro tai iš dalies įkvėptas kiniško impulso, iki egzistencialistinio dialektinio materializmo toli gražu nepakyla. Egzistencialistas Diogenas imtų kvatotis iš to, kaip Marxas vėl pasineria į didžiųjų te-

orijų stichiją.* Į tokį „keitimo" įniršį jis būtų atsakęs demonstratyvia tyla ir anarchistiniu juoku, atmetęs reikalavimą visą savo gyvenimą paversti kažkieno (vėl norint gėrio) suplanuotos „praktikos" įrankiu.

Sumanius parašyti kiniškojo impulso istoriją mokslo srityje, tai turėtų būti padaryta satyros filosofijos istorijos arba geriau satyrinės dvasios fenomenologijos, kovotojų sąmonės fenomenologijos ir meninio suvokimo istorijos (t. y. meno istoriosofijos) forma. Tokia istorija nėra parašyta ir jos nereikėtų rašyti, kadangi principiniai dalykai suprantami ir be istorinės lazdos. Bet kokia erudicija intelektui gali būti pražūtinga. Kas rūpinasi praeitimi, pats rizikuoja „praeiti", t. y. išnykti, nė nesupratęs, ko jam toje praeityje reikėjo. Kas atsižvelgia į šiuos užstatus, randa linksmojo mokslo istorijai pakankamai medžiagos, paslėptos archyvuose arba išdėstytos tyrimuose. Galima vėl atrasti turtingas tradicijas. Didelė yra europinė *tylėjimo tradicija,* paplitusi ne vien bažnyčiose, vienuolynuose ir mokyklose, bet ir apimanti neištirtą populiarų intelektą, kuris vis slepiasi amžiname daugumos tylėjime: šiame tylėjime yra ir laisvės, ne vien nebylumo, supratimo ir kuklumo, ne vien bukumo ir užguitumo. Dar didesnė europinė *satyros tradicija,* kurioje į daugiakalbę juoko kultūrą susiliejo meno, karnavalo ir kritikos laisvė; čia, matyt, pasireiškė svarbiausias kovingojo intelekto bruožas: jis, kaip tie kinizmo šunys, kanda, bet ne iš aklo įniršio, o savo pašaipa, savo ironija, apvertimais ir sąmoju atakuodamas daugiau priešininko sąmonę, negu jį patį; pagaliau įspūdinga *veikimo tradicija,* kuri rodo, kaip žmonės paisė savo įsitikinimų gyvenimo labui, nenorėdami praleisti jo šansų. Natūralu, jog tai buvo daroma priešinantis; „galimybių menas" yra ne vien tai, kas yra valstybės vyrų kompetencija, bet visada reiškiasi ir ten, kur žmonės bando sąmoningai ir protingai išsaugoti savo gyvenimo šansus. Mano mėgstamiausi tokios veiklos pavyzdžiai (greta kai kurių oilenšpygeliško, šveikiško tipo bravūrų ir kai kurių revoliucinės praktikos manifestacijų) yra tie emigrantai, kurie, ypač XIX amžiuje, paliko beviltiškai suvaržytą Europą ir išvyko į Naująjį pasaulį, kad ten

* Atrodo, kad kiniškuoju egzistencialistiniu Marxo kritiku tapo H. Heine – todėl juodu ir nesutarė, todėl ir keiksmažodis *šuo* buvo dažnas jų skunduose.

Satyrinės sąmonės modeliai: juokdarys su strėle ir lanku; nuoga teisybė. J. Grandville'is, Reklaminis žurnalo „La Caricature" lapelis (detalė).



kaip laisvesni žmonės išbandytų laimę. Jų veiksmuose yra tam tikros gyvybingo intelekto kiniškosios jėgos ir sąmonės veržimosi į atvirą pasaulį, kur gyvenimas dar turi šansų būti stipresnis už tradicijų, visuomenės, konvencionalumo smaugiamąsias jėgas. Jei reikėtų pasakyti, kokį atskirą veiksmą laikau pavyzdiniu, kaip charakterizuojantį intelektą, kuris ne tik „žino", bet ir „veikia", aš turbūt paminėčiau Heinricho Heine's emigraciją į Paryžių (1831 m.) – tą sąmoningos veiklos žvaigždžių valandą, kai savo biografiją pajungė istorinio momento būtinybėms bei šansams ir paliko tėvynę, kad galėtų daryti, ką manė galįs padaryti savo ir jos labui. „Aš išvykau, nes privalėjau" – už to „privalėjimo" dar nestovėjo policija (kaip Marxo ir kitų bėglių atvejais), o tik įsitikinimas, kad sąmoningame gyvenime yra akimirkų, kai privalai daryti, ką nori, kad paskui norėtum ir to, ką privalai.*

Satyrinė poleminė estetinė dimensija mokslo istorijoje svarbi tuo, kad iš tiesų ji yra dialektika *en marche.* Su ja į visuomeniškai organizuoto mąstymo eigą įsiterpia įkūnijimo ir priešinimosi principai. Neįvardijami individualūs dalykai; mąstymo tik nujaučiamos atskirybės; Adorno garbinami „neidentiškumai"; tas „ana tai", ku-

* Žr. H. Heine, *Vorrede zu Salon I* (1833) // H. Heine, *Sämtliche Schriften,* Bd. III, München, 1971, S. 10.

rio atžvilgiu nusikalstama vien tuo, kad yra įvardijamas, dedantis jį suvokiant (ir iš atskirybės padarant tiktai x atvejį) – kur visa ši individuali realybė (nekalbant apie menus) gali geriau įsitvirtinti negu satyroje, reikštis ironišku primestos „tvarkos" nepripažinimu, žaidimu su tuo, kas dedasi esąs „dėsnis", – trumpai tariant, įkūnijimu tokio didžiai nerimto dalyko kaip gyvybingumas. Dialektiniai mąstytojai (kad ir kas jie būtų – filosofai, poetai ar muzikantai) yra tie, kuriems polemika ir smarkus, beatodairiškas minčių ir motyvų supriešinimas yra vidinė jų mąstymo veiklos forma. Kitaip tariant, jų nuovokumo užtenka daugiau negu vienai minčiai. Todėl visi dialektiniai mąstytojai ir menininkai turi savyje gebantį ginčytis, pirmyn stumiantį ir išmoningą kiniką arba ciniką, kuris jau iš vidaus jų mąstymą provokuoja ir verčia judėti. Dialektikai yra mąstymo motorikai, kurie nenurimsta nesuradę kiekvienai tezei antitezės. Jų mąstyme jaučiama iš dalies kovingai nerami, iš dalies epiškai išbalansuota diskurso forma, kuri remiasi minčių kompozicijos figūrinio, melodinio ir motyvinio charakterio pajauta – tai pasakytina tiek apie užsimaskavusį poetą Platoną, tiek apie filosofuojantį muziką Adorno, tiek apie groteskišką ir prašmatnią Rabelais dialektiką bei apie nevaržomą Ernsto Blocho srautinę retoriką. Kada nors vertėtų panagrinėti didžiųjų meistrų vidinio kiniškojo ir ciniškojo „partnerio" portretą – Diderot arba Goethe's, Hegelio, Kierkegaard'o arba Marxo, Schopenhauerio, Nietzsche's, Freudo arba Foucault. Ir tuo, kas darosi, kai XX amžiaus dialektikos meistras Sartre'as tūkstančiuose „Šeimos idioto" puslapių konfrontuoja su didžiuoju XIX amžiaus ciniku Flaubert'u, – ten knibžda tiek filosofinių ir psichodinaminių pikantiškumų, kad jų negalima vien probėgšmais paminėti.

Kinizmas, kaip esame sakę, gali būti ne teorija ir gali neturėti „savo" teorijos; pažintinis kinizmas yra bendravimo su mokslu forma. Tai tam tikra reliatyvizavimo, panaudojimo ar atmetimo forma. Jis yra noro gyventi atsakymas į tai, ką teorijos ir ideologijos yra jam padariusios – iš dalies dvasinis išgyvenimo menas, iš dalies intelektualinė rezistencija, iš dalies satyra, iš dalies „kritika".

„Kritinė teorija" yra tokia, kuri apsaugo gyvenimą nuo „pozityvių" teorijų apgaulingo abstraktumo ir prievartinio pobūdžio. Šia prasme ir Frankfurto kritinė teorija paveldėjo kiniškąsias dalis tų

didžiųjų teorijų, kurias XIX amžius paliko XX amžiui – kairiojo hegelizmo su jo egzistencialistiniais ir antropologiniais, be to, istoriniais ir sociologiniais aspektais, marksizmo bei kritinės psichologijos, kuri visų pirma tapo žinoma psichoanalizės forma. Visa tai, teisingai suprantant, yra „teorijos", jau turinčios kiniškąjį elgesio su teorijomis (jų atmetimo) pradą ir tiktai intelektualinės regresijos kaina paverčiamos „tvirtomis sistemomis". Tokių regresijų buvo labai didelių, ir iš naujosios socialinės istorijos aiškiai matyti, kiek daug ką yra apkvailinę XIX amžiaus pabaigoje ir per visą XX amžių vulgarusis hegelizmas, vulgarusis marksizmas, vulgarusis ničeanizmas ir kt. vulgariosios kryptys. Visos šios kvailinimo sistemos pražudė refleksyvųjį „kritinių teorijų" paslankumą, sustingusias dogmas pateikė kaip „išvadas", ir iš kiniškojo nepripažinimo liko tiktai arogantiškas pasipūtimas. O juk iš tiesų kiniškasis teorijų nepripažinimas kyla iš sąmoningo nežinojimo, o ne iš visažinystės. Jis atpalaiduoja mus naujam ir šviežiam nežinojimui, apsaugo nuo sąstingio, kuris randasi kai viskas pernelyg aišku. Mat nuo „įsitikinimų" tiktai plečiasi dykynė. Prieš tai Frankfurto kritinė teorija daug nuveikė, nuolat bandydama gaivinti XIX amžiaus teorinį palikimą ir visų pirma išgelbėti marksizmo tiesos momentus nuo jų degeneravimo, įsigalėjus lenininei ir ypač stalininei dogmatikai.

Savo klestėjimo metu marksizmas iš tiesų buvo šioks toks gyvo intelekto stūmoklis ir savo istoriniu kritiniu suvokimu turėjo vaisingos įtakos visiems humanitariniams mokslams. *„Materialistinis" tikrovės suvokimas* tebeturi šimtą galimybių „kitokiai istorijai" ir kitko istorijai. Tačiau tikrą kitko istoriją gali rašyti tik tie, kurie patys yra kitokie ir kiti ir yra pasiryžę duoti tam kitoniškumui gyventi bei išsikovoti laisvę būti tokiam. Ryškiausias šių dienų pavyzdys: „moteriškumo" istorija; taip pat homoseksualumo istorija. Ir viena, ir antra reiškiasi pasakojant apie savo engimą ir sykiu formuojant *šiuo metu* aktualios laisvės suvokimą, moterys ir homoseksualai kalbėdami apie save pačius praeityje ir dabar kartu švenčia ir naujos eros pradžią, kai jie kitaip „dalyvaus" negu iki šiol. Tokia turi būti istorija; ji turi iš kažko kilti ir kreipti į kažką, kas reikalauja sau vis ryškesnio gyvenimo ir teisių dabar bei ateityje. Kas gyvulių lygmenyje yra *passé*, negali būti priimtina nė gyvo žinojimo lygmenyje. Istoriški dalykai

dalijami į užbaigtus ir į tuos, kurie yra tik ką praėję, bet dar nepasibaigę – nebaigtus, tebevykstančius, laikomus palikimo bėda, istorinės praeities liekana. Kai žmonės ir jų grupės bando susidoroti su tokiu paveldėtu, nebaigtu skirsniu, atmintis ir istorija yra jiems padedanti jėga – tiek individualiai (pavyzdžiui, psichoterapijoje), tiek kolektyviai (išsivadavimo kovose).

Tai skiria egzistencinę istoriją nuo tos, kurią Nietzsche ne be pagrindo pavadino „muziejine", – istorijos, kuri daugiau tarnauja pramogai ir dekoracijai negu koncentracijai ir vitalizavimui. Egzistencinę istoriją galima vadinti kiniškąja, muziejinę – dekoratyvine ciniškąja. Pirmoji pasakoja apie visa tai, ką mes ištvėrėme mušami, bet nepalūžę – taip žydų požiūris į istoriją kilo iš suvokimo, kad svetimos imperijos neamžinos, ir iš savo pačių atkaklaus gyvavimo. Taip ir marksizmas savo klestėjimo laikais kartą rado būdą sistemingai papasakoti priespaudos istoriją, kad ir kaip ji būtų vadinusis: antikos laikais vergija, viduramžiais baudžiava (pavyzdžiui, Rusijoje ji truko iki 1861 m.), proletarinė būtis dabar. Tačiau kokia kalba priespaudos istorija vieną dieną bus pasakojama siejant ją su marksistinės ideologijos vardu, – kol kas dar nėra aišku; aišku tik tiek, kad ne marksizmo kalba; galbūt ciniškojo proto kritikos kalba; galbūt feministine; galbūt metaekonomine, ekologine. Tuo tarpu ciniškoji istorija mato tik „visų žemiškųjų dalykų" liūdną eigą; tiek tautų, tiek atskirų individų, o ir apskritai visos organinės gamtos, gyvenime ji įžvelgia augimą, žydėjimą, vytimą ir mirtį, t. y. pavasarį, vasarą, rudenį ir žiemą. „Nieko naujo po saule!" – toks jos devizas; ir net šis posakis yra nenaujas...* Arba ji įžvelgia visuose reikaluose nugalėtojų kelią, kuriuo mes žygiavome ir žygiuosime per lavonus tų, kurie buvo tokie lengvabūdiški, kad patikėjo, jog jų pareiga stoti skersai kelio mūsų valiai valdyti, mūsų tūkstantmetei valstybei, mūsų istorinei „misijai".

Greta „kritinės" istorijos „kritinė" *psichologija*, antra iš humanitarinių mokslų, turi kiniškai veiksmingą viršūnę. Šiandien, visuomenei vis labiau psichologizuojantis, tai nebėra taip jau savaime suprantama, nes kiniškasis psichologinio švietimo šokas mums jau

* Heinrich Heine, *Verschiedenartige Geschichtsauffassung* (1833) // H. Heine, *Sämtliche Schriften*, Bd. III, München, 1971, S. 21.

yra likęs toli praeityje. Gal tik 1968 m. gegužės mėn. froidistiškai marksistiniuose spektakliuose truputį sušmėžavo puolamasis psichoanalizės pobūdis, jeigu apskritai psichoanalizėje galima įžvelgti ką nors dar, ne vien tik didelę buržuazinės visuomenės saviapgaulę – visuomenės, kuri individus persekioja, laužo, manipuliuoja jais ir galop, kai individui dėl to pasidaro riesta, dar pasako: dėl to kalta tavo pasąmonė. Tiktai kairieji froidistai šiek tiek išsaugojo pirmykščio kiniškojo psichoanalitinio švietimo kandumo, ir todėl jie – nuo Wilhelmo Reicho iki Alice Miller – išvengė analitinės ortodoksijos pinklių.

Skyriuje apie seksualinį kinizmą užsiminėme, jog sprogstamoji psichoanalizės jėga susijusi visų pirma su tuo faktu, kad Freudas pasąmonę tapatina su seksualinių paslapčių sritimi. Taigi psichologinis smalsumas labai sėkmingai buvo nukreiptas į tai, kas žmones jau nuo seno daugiausia domino. Pavadinus tai pasąmone, reiškinys buvo gerokai neutralizuotas ir į jį pažiūrėta atlaidžiai, o kaip seksualumas jis ir taip žavėjo labiau negu bet kas. Esant tokiai padėčiai, pažintinis psichoanalizės kinizmas galėjo pramušti visuomenės sąmonėje skylę – iš pradžių nedidelę, vėliau tokią, kad iš sienos beveik nieko neliko. Ir tada iškilo aikštėn tai, „ką jūs visuomet norėjote žinoti apie seksą". Elegantiškiau už Freudą su savo užduotimi nebūtų susidorojęs joks kinikas. Senajam analizės meistrui nepriekaištinga proza ir išlaikant geriausias angliškas manieras pavyko, visiems pagarbiai tylint, aptarti beveik visus dalykus, apie kuriuos nekalbama. Vien tai yra pavyzdžio neturintis oilenšpygeliškas kultūros istorijos triukas, ir jis pavyko turbūt tik todėl, kad Freudas ne pabrėžė griaunamąją, satyrinę ir maištingąją savo sumanymo pusę, o priešingai, darė viską, kad jo darbas atrodytų moksliškas. Psichoanalizės stebuklas yra tai, kaip ji rimtai pateikia visus savo objektus – tas oralijas, analijas, genitalijas. Tai tas pat, jei subtilioje draugijoje prie stalo būtų riaugėjama ir visi dėl to tylėtų. Freudas pasiekė to, dėl ko iš pavydo būtų išblyškęs pats Diogenas: sukūrė teoriją, kuri mus visus noromis ar nenoromis verčia kinikais (jeigu ne cinikais).

Tai atrodo taip: iš pradžių kiekvienas žmogus yra tikras gamtos padaras, iš motinos kūno atėjęs į gerai išauklėtą visuomenę ir nežinantis, kas galima ir kas ne. Mes augame kaip seksualiai poliva-

lentiški, „polimorfiškai perversiški" subjektai, ir mūsų vaikų kambariuose visur plačiai paplitęs kinizmas, kuris iš pradžių pats savaime gyvuoja ir visaip reiškiasi. Freudas importavo į kiekvieno žmogaus gyvenimo istoriją kinizmo fazę ir, be to, rado paaiškinimų, kodėl suaugusieji tebepasakoja ciniškus anekdotus arba net yra linkę į cinišką laikyseną. Kiekviename mūsų yra gyvenęs superšuo ir superkiaulė, greta kurių Diogenas būtų tik blyški kopija; tačiau mes, būdami gerai išauklėti žmonės, to, kad ir labai norėdami, negalime prisiminti. Negana to, kad tas žmogaus supergyvulys, kaip pedagogai sako, „apsidirba" ir visų akyse daro tai, ką mes, suaugę, atliekame ten, kur mus mato tik mūsų sąžinė; jis ne tik šlapinasi į vystyklus ir ant sienų – tas padaras kartais net rodo žmogaus orumo neatitinkantį domėjimąsi savo paties išskyromis ir netgi drįsta jomis terlioti tapetus. Kad tai būtų daręs Diogenas, nesakė net jo priešai. Ir pagaliau viršūnė – jis mielai ir dažnai čiupinėja tas savo kūno dalis, kurias suaugusieji nusako tik lotyniškais žodžiais, ir darydamas tai demonstruoja tokią avantiūristinę nuostatą savo atžvilgiu, tarsi tik jis pats, ne kas nors kita, būtų pasaulio centras. Kad tas kiniškasis supergyvulys galop dar nori užmušti tėvą ir vesti motiną (arba atvirkščiai), po viso to priimama domėn vien tik truputį rezignuojant, nes analitikai juk tvirtina, kad Edipo kompleksas yra universalus žmogaus psichikos raidos dėsnis, todėl tai laikoma vien bloga žinia tarp daugelio kitų. (Vėliau buvo pastebėta, kad Freudas domėjosi tiktai tragiškąja Edipo mito versija, ne kiniškuoju tos istorijos sušvelninimu.) Po to, kai psichoanalizė atskleidė tokius dalykus, tėvai būtinai turi įsivelti į filosofinių mokyklų kovą. Mat reikia tapti stoiku, kai tavo namuose gyvena grynų gryniausias kinikas. Ir jeigu dažnai pastebima Freudo ir Epikūro etikų giminystė, tai kyla iš to, kad Epikūro linija greičiausiai rado kompromisą tarp stoicizmo ir cinizmo, tarp pareigos moralės ir savęs realizavimo, tarp „kultūros" ir tų, kurie jaučiasi joje nejaukiai. Nuo to laiko, kai pasaulyje atsirado valstybės, visuomenė nuolat kreipia savo narius į tuos „pernelyg ilgus kelius", iš kurių gyvybingieji jos nariai stengiasi išsukti, juos trumpindami.

Taigi savo infantiliškąja puse visi esame kilę iš kinizmo. Psichoanalizė mums neleidžia nuo to taško nukrypti. O ji pati, neišlaikiusi infantilumo ir saugumo įtampos, nukrypsta iš tiesų į dvi-

prasmišką poziciją. Mat ji visuomet moka viską pakreipti taip, kad analitikas išliktų rimtas, o pacientas vaikas gyvuliškas. Kitaip tariant, jis proteguoja kiniškuosius animališkus mūsų pradmenis, nes visi turime tokį analizuotiną pagrindą. Analitikas yra tas „pilietis", kuris analizuoja ir globoja toliau besireiškiantį infantilųjį, animalinį, neurotinį kitų nepilietiškumą. Tačiau čia jam baisiausia atrodo tai, kad pats nepakliūtų į savo temų verpetą ir nebūtų laikomas tokiu nerimtu, kaip tie oraliniai, analiniai, genitaliniai gyvenimo fenomenai, kuriuos jis tyrinėja. Galbūt dėl to, bent jau iš dalies, daugelį psichologų ištinka kultūrinis tikas. Atrodo, lyg kas verstų juos nuolat įrodinėti savo kultūrą – po to, kai jie pakankamai susikompromitavo užsiiminėdami infantiliškaisiais ir animališkaisiais dalykais. „Psichologinė literatūra" – dabar tai jau tokio masto fenomenas, kad jį galima tyrinėti tiktai sociologiškai ir statistiškai. Tai ne kas kita kaip moderniųjų semicinikų savęs įtikinėjimas, jog jie atlieka tam tikrą kultūrinį vaidmenį. „Išsimokslinimu", knygomis, diplomais, titulais, papildomais mokslais ir laipsniais jie bando išlaikyti savo pilietines teises „oficialioje kultūroje" (kurios, beje, ir taip nėra). Kartu tai padeda skrupulingai atsiriboti nuo „ligų", ir yra nemaža psichologų, kurie su didele baime, panieka, pasipūtimu ar agresija taria tokius žodžius kaip narcisizmas, šizofrenija, paranoja, ambivalentiškumas, neurozė, psichozė ir kt. Tai atsiribojimo žodžiai, žodžiai kitiems, žodžiai iš aukšto tarti normalaus žmogaus.

Tačiau geras ženklas yra tai, kad šiandien kai kurie, sakyčiau, supratingi terapeutai ryžosi nusimesti išskirtinumo kaukę ir atsisakyti rimto realybės vaizduotojo vaidmens. Tiek savo, tiek paciento naudai jie persimetė į gyvybingumo pusę. Susirgusio realybe žmogaus kelias į visavertį gyvenimą eina, žinoma, ne per vidutinio suaugusiojo prisitaikymą prie Freudo „vidutinės bėdos".

Žinojimo ir mokslų srityje atsiranda daug fenomenų, kurie yra priešingybė tam, ką skyriuje apie religinį cinizmą, kalbėdamas apie Sartre'ą, vadinau *mauvaise foi*. Tai „iškreipti požiūriai" į tiesą ir pažinimą, pagal kuriuos šie „aukščiausios prabos turtai" tėra vartojimo priemonės, o gal net melo instrumentai. Kinikas, kad ir visai nieko negerbdamas, vis dėlto iš esmės rimtai ir dorai žiūri į tiesą; jo santykis su ja perdėm patetiškas, nors ir maskuojamas satyra.

Tuo tarpu ciniko viduje tai jau pavirto visišku praskydimu ir agnosticizmu (pažinumo neigimu). „Kas yra tiesa?" – paklausė Poncijus Pilotas, nujausdamas, kad yra pasiruošęs jai nusikalsti. Nekalčiausias iš visų mokslo cinizmų yra egzaminuojamųjų cinizmas; į tuos dalykus, kuriuos privalo išmokti, jie išsiugdo perdėm niekinamą požiūrį, mano, kad tai niekam nereikalingas kalimas, ir yra pasiryžę tą pačią dieną po egzamino vėl pamiršti. Po to eina jau nebe toks nekaltas praktikų ir politikų cinizmas; pastarieji, tiesa, pageidauja, kad jų pamaina turėtų akademinius pagrindus, bet apskritai mano, kad teorija yra teorija ir kad praktiškai vis tiek viskas atrodo kitaip. Čia visas ankstesnis mokymasis, studijos yra tik aplinkinis kelias, ir pasirinkimo mechanizmas veikia mąstant maždaug taip: kas sėkmingai įveikė mokslo kliūtis, sugebės ir kita – net jeigu, kaip žinia, profesija neturi nieko bendra su studijomis. Mokymasis ciniškai instrumentaliai atskiriamas nuo jo tikslų ir vertinamas vien kaip abstraktus kvalifikacijos požymis. Kartais po baigimo ir diplomo gavimo studijas ir profesiją sieja tik atlyginimo kategorija. Mokslo „turinys" nuvertinamas su cinišku realizmu ir lieka vien priešžaismiu, akademiniais paistalais. Sunku tiksliai įvertinti, kiek tuo sunaikinama etoso ir koks tai demoralizavimas, – reikia tik pagalvoti apie studijas, susijusias su tokiomis „vertybėmis" kaip pedagogika, mokymo profesijos, teisinės profesijos, publicistika, socialinis darbas, medicina ir kt. Jei Mefistofelis galėjo pasakyti Faustui, kad bet kuri teorija yra pilka, o auksinis gyvenimo medis yra žalias, tai rodo optimizmą to, kuris dar niekada nebuvo perėjęs iš studijų į profesinį gyvenimą. Mat čia pasirodo, kad, ko gero, teorija buvo truputį pernelyg rožinė ir kad tiktai tikrovė mus išmoko, kas iš tiesų yra pilkuma. Tačiau čia dar yra viltis. Vėliau studijų reformos pasirūpino, kad ir studijos taptų tokios pat pilkos, kaip ir šansai po jų.

Tačiau pats tikrasis ir glaudžiausias mokslų ir cinizmo ryšys glūdi moderniųjų empirinių mokslų struktūroje ir metode. Mat yra ne tik tam tikra ciniška priešiškų individų korektiškumo forma, bet ir ciniškai objektyvi bei metodiškai griežta forma, kurią kai kurie mokslai ir kai kurie mokslininkai taiko „faktams". Man atrodo, jog tai sudaro branduolį to, ką mes nuo XIX amžiaus pabaigos vadiname „pozityvizmu". Jeigu tas žodis skamba šiek tiek neigia-

mai, tai tikrai ne todėl, kad jis apibrėžia mokslinį mentalitetą, kuris daro viską, kad būtų logiškai tikslus ir ištikimas faktams ir vengtų bet kokių spekuliacijų. Šia prasme pozityvizmas turėtų būti greičiau garbės titulas negu abejotina etiketė. Tačiau iš tikrųjų ginče dėl pozityvizmo svarbu ne mokslinė nuostata, o mokslo neprincipingumas. Mat yra tyrimo sričių – ir tai visą laiką tos pačios, kuriose smarkiai reiškiasi pozityvistai, – kur svarbu ne vien mokslinis „objektyvumas" faktų atžvilgiu: iš mokslininko reikalaujama daugiau – jis turi sugebėti surinkti duomenis, parengti statistiką ir formuluoti teoremas. Yra „objektų", kurių atžvilgiu netaikomas joks mokslinis neutralumas, o tik šališko ir suinteresuoto tyrimo formos – ryškiausiai tai matyti visoje humanitarinių ir socialinių mokslų srityje (tą patį galima būtų pasakyti ir apie gamtos mokslus; žr. skyriuje „Loginis aspektas" aprašytą transcendentinę polemiką ir išaiškintą sąsają tarp objektyvizavimo ir konflikto). Ginčas dėl pozityvizmo kilo ne dėl jo neginčijamo nuopelno – jis išaiškino griežtųjų mokslų loginę formą ir empirinę bazę, – o dėl painios pozityvistų tezės, kad jie gali šiomis priemonėmis atskleisti „kiekvieną" tiriamąją sritį ir bet kurią realybę išnagrinėti šaltakraujiškai ir nuodugniai. Tačiau pozityvistas įtariamas ne tiek naivumu, kiek cinizmu visų pirma todėl, kad ankstyvojo ir galbūt iš tiesų naivaus pozityvizmo dienos jau praėjo ir mes jau seniai susiduriame su trečiosios kartos pozityvizmu, kuris, neapsiriksime sakydami, yra matęs ir šilto, ir šalto. Trumpa XX amžiaus mokslo istorijos formulė galėtų būti tokia: scientizmo kelias nuo pozityvizmo prie teorinio cinizmo (funkcionalizmo). Jei kritinė teorija pastatė prie gėdos stulpo tradicinių ir pozityvistinių teorijų „teigiamą pobūdį", tai tuo irgi norėta pasakyti, kad iš tokių teorijų dirbtinio objektyvumo matyti ciniškas susitaikymas su visuomeninėmis sąlygomis, kurios, kenčiančiųjų, užjaučiančiųjų ir nukentėjusiųjų akimis žiūrint, šaukiasi dangaus keršto. Pozityvizmo ir naujojo socialinio funkcionalizmo metodika tokiems teoretikams yra organonas, kuris jiems leidžia su apskaičiuotu brutalumu, netiesiogiai ir itin ramiai ginti esamas sistemas nuo dėl jų kenčiančių individų.

B. Antriniai cinizmai

1. *Minima amoralia:* prisipažinimas, anekdotas, nusikaltimas

Aš apsiginklavęs šarvu, kuris visas nukaltas iš klaidų.
Pierre'as Reverdy

Nors šeši kardinalieji cinizmai ir sukuria scenas, kuriose idealizmai ir realizmai grumiasi kaip galios ir antigalios, tačiau pirmuoju jų aprašymu darbas dar nesibaigia. Mat tikrovėje tai, ką mes atskyrėme aiškumo dėlei, yra neatskiriamai susipynę, ir tikrovė tiksliai suvokiama tik tada, kai pastebime, kaip labai karas ir valdžia yra susilieję su seksualumu ir medicina, su religija ir mokslu, kaip jie įsiskverbę į vienas kitą. Tačiau tai tiktai kitas būdas pasakyti, kad gyvenimo su moralėmis negalima suvokti ir moraliniais pareiškimais negalima pataisyti. Todėl moralistu vadinamas tas, kuris abejoja žmogaus gebėjimu „moraliai" elgtis. Čia aprašyti pagrindiniai laukai, kuriuose atsiskleidžia pačiuose reiškiniuose slypinčios kiniškosios ir ciniškosios įtampos, jos tarpusavyje sukimba ir kartu stumia viena kitą – taip, kaip kurios nors srities vertybės, normos ir pažiūros vis sudėtingiau bendrauja su kitos srities vertybėmis, normomis ir pažiūromis. Net karo ir valstybinės valdžios normos dažnai susikerta ir prieštarauja viena kitai, nors šios dvi realybės dar palyginti neblogai sutaria. O kas bus, kai karinės ir valstybingumo normos susikirs ir susipins su mokslo ir religijos bei seksualumo ir medicinos normomis? Jau vien dėl jų vertybinių sistemų kompleksiškumo ir priešiškumo čia nebus apsieita be tam tikro kiekio cinizmo kiekvienos moralės atžvilgiu.

Ypač smarkiai moralės sampratą pakeičia karas, kuris vietoj fundamentalaus „nežudyk" iškelia priesaką „žudyk, kiek gali" ir sistemingai apverčia aukštyn kojom kitas „regionines" ir sektorines



Olafas Gulbranssonas, Vaikiškas klausimas. „Sakyk, močiute, ar po karo vėl galios dešimt Dievo įsakymų?" 1918 m.

etikas, beprasmybę paverčia prasmingumu, o protinga – absurdu. Kad nereikėtų daug kalbėti, norėčiau atkreipti skaitytojo dėmesį į Roberto Altmano filmą apie Korėjos karą „MASH" (1970) – to meto ciniškosios satyrinės sąmonės šedevrą. Labai apgalvotai ir įtaigiai, pasitelkus sąmojį, parodyti kariniai, medicininiai, religiniai ir seksualiniai cinizmai daro filmą dvasiniu istoriniu dokumentu. Jis pakyla iki to, kad sugeba kalbėti su Hegeliu, kai filosofija jau kuris laikas to negali; jis yra „jo metas, pateiktas (sceninėmis) mintimis", satyrinė meditacija ciniško anekdoto struktūromis ir metodais, ofenzyvus ir refleksyvus, taiklus ir tikroviškas; kokia neapsakoma blasfemiška paskutinės vakarienės satyra: lauko ligoninės gydytojai (nelyginant Jėzaus mokiniai) atsisveikina su vienu gyvenimo išvargintu kolega, nes tam po erekcijos sutrikimo kyla idėja fiks, kad jis yra slaptas homoseksualistas, ir jis negali įsivaizduoti, kaip tai prisipažins trims savo draugėms; neapsakomos ir tos šiurpios ir bjauriai linksmos operavimo scenos, kur chirurgai šaiposi iš gerokai nukraujavusio kareivio, galvoja apie operacinės seselių krūtis ir mintyse yra beisbolo stadione arba keliauja namo. Lauko ligoninės etoso sumaištyje yra kažko panašaus į nematomą moralinį mūsų vadinamosios kasdienės tikrovės chaosą. Brutaliai aiš-

kiai susikryžiavus skirtingoms sritims, čia vienas dalykas išmuša moralę iš rankų kitam. Čia tiesiog išgyvenimo principu virsta poreikis susmulkinti savo paties moralinę substanciją, kad nekiltų pagunda tikėti kokiu nors savo reikalu. Išgyvenimas kaip ciniškas *understatement*.

Išdiferencijuotų, bemaž autonomiškų tikrovės sričių pliuralizmas ir jį atliepianti moralių bei moralinių šaknų daugybė yra pagrindas tam, kad moralinę kasdienybę iš esmės lydėtų vidutinis amoralumas; kasdienybė paprastai būna patenkinta, jeigu amoralumas neperžengia vidutinybės ribų. Kaip tik dėl to žmonės, turintys daugmaž solidų ir tinkamą realybės jausmą, nėra už griežtas bausmes: jie žino, kad bausmė savo griežtu moralizmu gali būti nemoralesnė už veiksmus tų, kurie nusipelnė bausmės. (Todėl jau Ciceronas sakė: *summum ius, summa iniuria.*) Moralės jausmas, savikritiškai žiūrintis į santykį su gyvenimu, reiškia meną manevruoti tarp savarankiškų ir viena su kita supriešintų vertybinių sričių, tarp įvairių prieštaravimų ir kuo mažiau nukentėti, kuo mažiau užsikrėsti piktu. Kaip Karlas Markusas Michelis parodė savo pagiriamajame žodyje kazuistikai (t. y. normatyviniam atskirų „atvejų" aiškinimui), daugmaž gyva moralė mums sako, kokias nuodėmes turime padaryti, kad išvengtume kitų, sunkesnių: jeigu moralistas nėra kvailys, sprendžiantis apie viską iš aukštos savo varpinės, jis turi, skirdamas gėrį ir blogį, mokėti įvertinti ir „nuodėmės privalumus" (žr. *Kurs buch*, 60). Moralė yra sugebėjimas bendroje santykių sumaištyje orientuotis į tai, kas reliatyviai geriausia.

Tiktai tokia prasme pateisinamas „naujos etikos" ir naujųjų vertybių poreikis, kuris šiandien visur šmėkščioja pro supuvusį antstatą. Nereikia tikėti naujosiomis vertybėmis. Tai bus užsigulėjusios neokonservatyvizmo prekės. Jei mums jau senoji aukštos kultūros etika pasirodė neįkandama, tai visiškai apsijuoksime su „naująja". Naujų vertybių samprata gali susidaryti tiktai tada, jeigu progresyviai suvoksime, kad mums negali būti atleistos mūsų nuodėmės ir kodėl taip yra, nebent mes visai atsisakytume vertinimo. Niekuomet neapsieinama be cinizmo ten, kur kalbama apie vertybes; kas radikaliai laikosi kurios nors vertybių skalės, tą kiti paprastai laiko ciniku – tiesiogiai ar netiesiogiai. Kad ir koks tu būtum, kurias nors normas vis tiek paminsi po kojomis, ir jeigu gy-

veni tokiais laikais, kai būti naiviam žvelgiant į tokį pamynimą neįmanoma, tai visada galėsi tai pasakyti ir garsiai.

Todėl *prisipažinimas* yra svarbi (greta „teorijos") tiesos sakymo forma. Nuo Augustino iki François Villono, nuo Rousseau iki Freudo, nuo Heine's iki dabartinės autobiografinės literatūros svarbiausias tiesas išgirstame prisipažinimo forma. Ir tos išsipasakotojų bendrijos (tokiomis galop virsta visos giluminės psichologijos praktikos) iš esmės yra terapeutų nuo moralės priekaištų atleistos prisipažintojų bendrijos. Mišrioje realybėje bet koks kalbėjimas apie save būtinai virsta panašiu į avantiūristo prisipažinimą arba nusikaltėlio testamentą, ligos arba kančios istoriją, liudytojo parodymus arba išpažintį. Tai yra autentiškumo sąlyga neišvengiamo etinio savo galimybių viršijimo situacijoje. Tiktai *salauds* visuomet randa pasiteisinimą, visuomet turi pakaitai švarius baltinius, stuburą ir švarią sąžinę. Kas iš tiesų pasako, kas jis yra ir ką yra padaręs, tas noromis nenoromis visada ir neišvengiamai pateikia pikareskinį (šelmių) romaną, vargo liudijimą, varliamušio pasakojimą, kvailio požiūrį, likimo vingių knygą.

Tam, ką Erichas Frommas vadina „būties etika", reikia (jeigu ją teisingai supranti) tokios sąžiningos laikysenos savo gyvenimo, mąstymo, planavimo ir žlugimo atžvilgiu. „Būčiai", be abejonės, priklauso ir tai, ko mes pagal kai kurių vertybių sistemų kriterijus turėtume gėdintis, taigi „būties etika", jeigu ji siekia būti ir yra sąmoninga pozicija, turi vesti prie tokios akimirkos, kai mes, *right or wrong*, iki galo prisipažintume, kokie „esame". Būties etika ieško tikrumo tiesos; ji skatina prisipažinimą ir reikalauja sąžiningo apie save kalbėjimo, kaip ir kitos kardinalios dorybės. Prieš ją nieko nereiškia visos kitos moralės, net jeigu atskiros etikos viena kitos dar nėra demaskavusios. Kas nori tiesos, turi ne vien kurti teorijas ir plėšti kaukes, bet ir kurti žmonėms tokias sąlygas, kad būtų galima bet ką prisipažinti. Tiktai kai mes apie viską turėsime supratimą, pripažinsime viską turint vertę, viską perkelsime anapus gėrio ir blogio ir galop viską vertinsime taip, kad mums nebūtų niekas svetima, kas yra žmogiška – tiktai tada bus galima būties etika, nes ji padarys galą priešiškumui kitoms etikos rūšims. Būtis pati savaime nežino nieko, ko turėtų gėdytis, ir nėra tai, ko reikėtų gėdytis, nebent sąmoningų iškraipymų, nesąžiningumo ir sąmoningo sa-

vęs apgaudinėjimo. Viską galima „atleisti", tik ne tai, ką tradicija vadina „nusidėjimu Šventajai Dvasiai" ir ką mes šiandien apibūdiname kaip autentiškumo (tikrumo, sąžiningumo) trūkumą. Neautentiška yra tokia sąmonė, kuri sąmoningai „neina į save", nes strategiškai dar tikisi naudos iš melo.

Būties etika turėtų būti tokios visuomenės etika, kur žmonės mylėdami ir kritikuodami vienas kitam padeda, kad tiesos valia taptų stipresnė už kiekviename „aš" nerimstančią valią valdyti ir prasimušti. Būties etika peršoka poleminių spekuliacijų sritį. Tiktai patologiški cinikai ir kerštingi negatyvistai prisipažindami klydę ketina vėl kartoti klaidas; jie net piktnaudžiauja prisipažinimo forma, kad galėtų toliau daryti savo ir meluoti; ir ne visuomet tai būna koketavimas, kaip kad kadaise artistė Zarah Leander, vaidindama blogos šlovės miss Jane, dainavo: „Tokia aš esu ir tokia liksiu, tokia aš esu visa, *yes Sir!*"

Turbūt skaitytojas jau pastebėjo, kad kardinaliųjų cinizmų eilė kartu yra ir elementarių satyrinių temų bei svarbiausių anekdotų rūšių sąrašas. Tie cinizmai atstovauja svarbiausioms išaukštinimų ir pažeminimų, idealizavimų ir realistinių prablaivėjimų sritims. Čia daugiausia erdvės piktžodžiavimui ir plūdimui, ironizavimui ir pašaipoms. Čia net patys trivialiausi kalbinio liberalizmo protrūkiai dar turi moralinę reguliuojamąją prasmę. Nuolatinis anekdotų generatorius yra kariuomenė su savo įtampomis tarp didvyrių etikos ir bailių realizmo, tarp viršininkų ir valdinių, fronto ir užnugario, karo ir taikos, įsakymo ir vykdymo; politika su jos ideologijomis, valstybinėmis akcijomis, jos aukštais žodžiais ir mažais darbais irgi visą laiką teikia peno sąmojui ir parodijoms. Seksualumas panašiai: aprengto ir nuogo, uždrausto ir leidžiamo supriešinimas sudaro plačias juokų, vulgarybių ir komedijų galimybes, kad ir kokios sritys būtų aptariamos – flirtas, vedybinis gyvenimas, sueitis ar šeimyninės peštynės. O kur dar medicina su jos sarkazmais apie sveikatą ir ligą, pamišimą ir normalumą, gyva ir negyva. Visa religija irgi kaip jokia kita tema teikia dingsčių keiksmams ir anekdotams, nes kur yra didelis šventumas, ten atsiranda ir didelis profanavimo šešėlis, ir kuo daugiau garbinami šventieji, tuo daugiau tarp jų atsiranda juokingų asmenybių. Ir pagaliau mokslo sritis, kurią varsto įtampos tarp intelekto ir kvailumo, sąmojaus ir

apilietiškumo, proto ir pamišimo, moksliškumo ir absurdo. Visi tie „kardinalieji anekdotai" kolektyvinėje sąmonėje veikia kaip drenažo sistema (reguliuoja, išlygina, nustato pusiausvyrą), kaip visų pripažintas reguliacinis mini amoralizmas, kuris protingai mano, kad sveika pasijuokti iš to, kas viršija mūsų piktinimosi galimybes; todėl tas, kuris dar kovoja, iš savo reikalų nesišaipo. Jeigu sąmojis nukreiptas į vidų ir paties žmogaus sąmonė iš viršaus (bet ne pernelyg nepalankiai) pažvelgia į save, kyla linksmumas, kurio pasekmė ne kiniškas kvatojimasis ir ne ciniška šypsena, o kovingumą praradęs humoras.

Labiausiai stebinanti mūsų kultūrinės moralinės situacijos apraiška turbūt yra nepasotinamas šiuolaikinės sąmonės troškimas kriminalinių istorijų. Jos, mano nuomone, irgi priklauso moraliniams vėdinimo įrenginiams tokios kultūros, kuri pasmerkta gyventi su pernelyg daug normų, dviprasmybių ir kontraetikų. Šis žanras, kaip visuma, kolektyvinės etikos atžvilgiu yra tarsi suinstitutintas prisipažinimo mediumas. Kiekviena kriminalinė istorija yra vis nauja dingstis eksperimentiniam amoralizmui. Ji fikcijos srityje padaro kiekvienam prieinamą „laimę nusikalsti" (d'Aurevilly). Moderniųjų detektyvinių istorijų nuo Poe iki dabarties mąstymas – tai visų pirma cinizmo analizė *in nuce*. Mat visos geros kriminalinės istorijos reliatyvina atskirą nusikaltimą. Jeigu seklys yra švietimo atstovas, tai nusikaltėlis atstovauja amoralumui, o auka – moralei. Tačiau tokia padėtis visuomet ima keistis, kai kaltės tyrimas prieina tokią vietą, kur aukos (dramaturgijos požiūriu – pirmiausia „nekaltos aukos") pačios praranda nekaltybę, atsiduria įtartinoje situacijoje ir jas nuo nusikaltėlio, kuris jas yra nuskriaudęs, skiria tiktai plonytė teisinė linija; ši linija skiria ciniškus, nebaudžiamus amoralizmus nuo tikrųjų nusikaltimų. Kraštutiniu atveju nusikaltėlis yra tas, kuris, tarsi koks išprovokuotas švietėjas, nubaudžia savo aukoje tik jos pačios amoralumą. „Ne žudikas, o nužudytasis yra kaltas" (Werfelis). Tai filmai, kurių pabaigoje komisaras su tokiu giliaprasmišku veidu nueina gatve, tarsi jam būtų gaila, kad išaiškino tą bylą.

Jau XIX amžiuje Hermanas Melville'is pasakojime apie Bilį Badą (pasirodžiusiame po rašytojo mirties) parodo tokį išvirkštumą, žinoma, tragiškuose rėmuose. Herojus, doras, naivus, simpatiškas

ir šviesus žmogus, sistemingai provokuotas šėtoniško ginklininko pagaliau nebylaus afekto apimtas, partrenkia jį ant žemės. Partrenktasis nelaimingai nugriūna aukštielninkas, bet miršta su pašaipa lūpose, nes žino: jaunuolis buvo priverstas jam smogti, nes nerado kitos išeities, o dabar pagal galiojančią jūrų teisę bus pasmerktas myriop. Teisė čia yra instancija, kurią galima panaudoti grynai kaip piktos valios instrumentą, kaip aukos ginklą prieš iš esmės nekaltą nusikaltėlį.

Panašia moraline schema jau ilgą laiką grindžiama didžiųjų kriminalinių romanų struktūra. Romanų vaizdai atspindi kapitalistinės visuomenės moralinę struktūrą. Pavieniai nusikaltėliai romanuose dažnai atrodo arba kaip naivesnės, palyginti rōmios bendro visuomenės cinizmo atplaišos, arba kaip gudrūs supernusikaltėliai, prie kurių neįmanoma prikibti. (Iš čia du nusikaltėlių tipai: „paslydę", reliatyviai nepavojingi nusikaltėliai ir nusikaltimų gigantai.)

Brechto ir Weillio „Operos už tris skatikus" triumfališka sėkmė remiasi jų sugebėjimu parodyti, kad pašlemėkiškas cinizmas nedaug kuo skiriasi nuo visuotinės moralės normų. Kaip lėlių teatro spektaklyje suaugusiems aktoriai ten nuolat demonstruoja savo amoralumą ir nusikalstamą išradingumą, dainuoja apie savo pačių blogį bei dar didesnį pasaulio blogį ir vartoja ciniškus posakius bei kalbos formas tam, kad išmokytų publiką tokio kalbos stiliaus, kuriuo būtų galima dargi su malonumu pasakyti tiesą apie save.

Tam tikri simptomai, manding, rodo tai, kad teatro, literatūros ir kino šviečiamasis nusikalstamumo vaizdavimas priėjo ribą. Įvairių kriminalinių schemų išradingumas atrodo išsekęs. Šiandieniniam mentalitetui moralinių ir amoralinių daugiaprasmybių aiškinimas ir apmąstymas vis labiau atrodo pernelyg pretenzingas, dirbtinis. Krypstama į vis brutalesnes išeitis iš konfliktiškos padėties – bėgimą, žudynes, sprogimą, katastrofą. Ima dominuoti preambivalentiškos mąstymo formos – viskas arba nieko, kvepia arba dvokia, geras arba blogas, bomba arba cukrus, *O. K.* arba ne *O. K.* Vietoj subtilių bylos tyrimo formų vis dažniau naudojama dirbtinė fašistinė iškrova; konfliktinės situacijos ne tiek tiriamos ir aiškinamos, kiek sprogdinamos.

2. Atsainumo mokykla: informacijos cinizmas, spauda

Kas sako tiesą, anksčiau ar vėliau bus demaskuotas.
Oscaras Wilde'as

Iš visų pusių informuojamai sąmonei ilgainiui viskas darosi problemiška ir viskas tas pat. Vyras ir moteris; du garsūs šunsnukiai; trys vyrai vienoje valtyje; keturi kumščiai vienam aleliuja; penkios pagrindinės pasaulinės ekonomikos problemos; seksas darbe; septynios grėsmės taikai; aštuonios mirtinos civilizuotos visuomenės nuodėmės; devynios simfonijos, diriguojamos Karajano; dešimt negriukų šiaurės ir pietų dialoge; bet gali būti ir dešimt Dievo įsakymų su Charltonu Hestonu – mums tai nėra labai svarbu.

Aš čia nenorėčiau cituoti klišių apie neišvengiamą žurnalistikos ir spaudos žmonių cinizmą; ir ne vien todėl, kad visuomet tik nedaugelis prieina iki to, kaip tie operatoriai, kurie susitaria su Afrikos samdiniais dėl meniškesnio belaisvių sušaudymo aranžavimo, kad galėtų parodyti namie įdomiai nufilmuotą medžiagą; arba kaip reporteriai, kuriems kyla abejonių, ar perspėti autolenktynių trasoje apie įvykusią nelaimę iš paskos atvažiuojantį lenktyninką ar užfiksuoti, kaip jis įsirėžia į jau patyrusius katastrofą. Beprasmiška taip pat būtų svarstyti, ar žurnalizmas yra geresnė dirva cinizmui už *public-relations* institucijas, reklamos studijas ir biurus, filmų gamybos scenas, politinės propagandos biurus, televizijos įstaigas arba vyrams skirtos spaudos aktų studijas. Svarbu išsiaiškinti, kodėl cinizmas yra tapęs tiesiog natūralia profesinės rizikos ir profesinės deformacijos būtinybe tų, kurių darbas yra teikti vaizdus ir informaciją apie „tikrovę".

Reikia aptarti dvejopą atsipalaidavimą, būdingą teikiant vaizdus ir informaciją dabartinei žiniasklaidai – vaizdavimo laisvumą vaizduojamųjų dalykų atžvilgiu ir informacijos srautų laisvumą juos priimančių sąmonių atžvilgiu.*

* Plg. skyriaus „Istorinis aspektas" 13 poskyrį „Oplia – mes gyvenam?" ir 9 ekskursą „Medicinos cinizmas ir atsainumo treniravimas".

Pirmasis laisvumas paremtas nuolatiniu žurnalistiniu kitiems atsitikusių katastrofų eksploatavimu – atrodo, yra tylus interesų sutapimas tarp visuomenės sensacijų troškimo ir jų žurnalistinio perteikimo. Nemaža dalis mūsų spaudos tenkina ne ką kita, tik blogio troškulį, kuris yra moralinis mūsų visuomenės vitaminas. Žinių vertė dažniausiai priklauso nuo jų dirginamosios galios, kurią, be abejo, gerokai gali sustiprinti pateikimas. Be atitinkamų pateikimo triukų neapsieina jokia žurnalistika, ir jeigu tai yra tik sąmoningos interpretacijos menas, juos reikėtų vertinti teigiamai kaip palikimą tos retorinės tradicijos, kuriai niekada nebuvo vis tiek, kaip kas nors pateikiama žmogui. Tačiau labai dažnai pateikiama ciniškai, su dvigubu nenuoširdumu; literatūrinės estetinės pateikimo priemonės dramatizuoja daugybę mažų ir didelių pasaulio įvykių ir paverčia juos (neduodamos to aiškiai pajusti) daugiau ar mažiau sąmoninga fikcija – tiek forma, tiek turiniu; antra, sensacingo stiliaus pateikimas yra melagingas tuo, kad nuolat restauruoja seniai pasenusius primityvios moralės rėmus, kad galėtų pateikti savo sensacijas kaip kažką, kas tuose rėmuose netelpa. Į tokį žaidimą leidžiasi tiktai gerai apmokamas paperkamasis mentalitetas. Dabartinis primityvusis konservatyvizmas turi būti be galo dėkingas atitinkamai primityviajai žurnalistikai, kuri kasdien užsiiminėja ciniška restauracija, nuolat sudarydamas vaizdą, tarsi ne dėl jo žinių pateikimo mūsų galvose seniai yra susiformavusi tokia sąmonė, kuri išmoko priimti skandalą kaip gyvenimo formą, o katastrofą kaip foną. Melagingai ir sentimentaliai moralizuojant visą laiką kuriamas toks pasaulio vaizdas, kur kaip tik toks sensacijų vaikymasis viliotų ir kvailintų.

Kas be ko, dar problemiškesnis yra antrasis informavimo laisvumas. Jis užplūsta mūsų sąmonės pajėgumus tiesiog antropologiškai grėsmingai. Matyt, turėtum ilgą laiką (kelis mėnesius ar metus) nebūti informuojamoje visuomenėje, kad sugrįžęs būtum susikaupęs ir galėtum sąmoningai stebėti, kaip tave blaško moderni žiniasklaida. Istoriškai psichologiškai žiūrint, mūsų sąmonių sumiesčionėjimas ir informatizavimas žiniasklaidos priemonėmis turbūt yra labiausiai gyvenimą naikinanti mūsų laikų aplinkybė. Ir tiktai tokiame pasaulyje gali tarpti modernaus cinizmo sindromas – difuzinis visur esantis cinizmas, kurį visi mato-

me. Dabar mums atrodo normalu, kad iliustruotuose žurnaluose (beveik kaip kokio senojo pasaulio teatre) vieną prie kito randame visus regionus, reportažus apie žudynes Trečiajame pasaulyje tarp sektų reklamų, pranešimus apie ekologines katastrofas šalia naujausių automobilių salono vaizdo. Mūsų galvos ištreniruotos aprėpti enciklopediškai plačią abejingumo skalę – abejingumas kuriai nors temai kyla ne iš pačios temos, o dėl jos įtraukimo į žiniasklaidos pateiktos informacijos srautą. Be metų metus trukusių bukinimo ir lankstumo treniruočių jokia žmogaus sąmonė nepakels to, ko iš jos reikalauja vieno vienintelio iliustruoto žurnalo pavartymas; ir be intensyvaus pratinimo niekas, jeigu nenorės išsiskirti, neištvers to nuolatinio reikšmingų ir nereikšmingų dalykų ribėjimo, to kaitaliojimosi žinių, kurioms dabar reikia didžiausio dėmesio, o po akimirkos jau būna visiškai neaktualios.

Jei bandysime pozityviai pakalbėti apie per mūsų galvas einančių informacijos srautų perviršį, tai turėsime girti jų beribio empirizmo ir laisvosios „rinkos" principą; galime nueiti taip toli, kad moderniosioms žiniasklaidos priemonėms turėsime pripažinti funkciją, darančią jas labai artimas filosofijai: beribis žiniasklaidos empirizmas tam tikra prasme imituoja filosofiją, savindamasis jos požiūrį į būties totalumą – žinoma, ne sąvokų, o epizodų prasme. Mūsų informuotoji sąmonė suvokia, kokia daugybė dalykų vyksta vienu metu. Čia valgoma, ten mirštama; čia kankinama, ten išsiskiria garsūs įsimylėjėliai. Čia duodami patarimai, kaip nurašyti skolas pagal „b" paragrafą, ten *Chicago-boys* ekonominė teorija. Čia tūkstančiai siautėja popkoncerte, ten negyvėlė metų metus guli neaptikta savo bute. Čia suteikiamos Nobelio premijos už laimėjimus chemijos, fizikos ir taikos srityse, ten tiktai kas antras žino šalies prezidento pavardę. Čia sėkmingai atskiriami Siamo dvyniai, ten į upę nukrinta traukinys su dviem tūkstančiais žmonių. Čia artistui gimsta duktė, ten politinio eksperimento kaina svyruoja nuo pusės iki dviejų milijonų žmonių gyvybių. *Such is life.* Disponuojama bet kokiomis žiniomis. Visa – kas yra pirmas planas ir kas antras, kas svarbu ir kas nesvarbu, kas yra tendencija ir kas epizodas – rikiuojasi į vieną eilę, kur vienodumas sukuria ir vienareikšmiškumą.

Iš kur tas pašėlęs poreikis, ta manija ir ta būtinybė žinoti, kasdien gyventi šniokščiant informacijoms ir kęsti tą nuolatinį mūsų

galvų bombardavimą daugybės neįdomių ir svarbių, sensacingų ir nesvarbių žinių?

Atrodo, kad nuo naujųjų laikų pradžios tarp mūsų civilizacijos ir naujienos, „novelės", atskiro atvejo istorijos, „įdomaus įvykio" nusistojo savotiškai prieštaringas santykis – tarsi civilizacija tam tikra prasme ėmė nebekontroliuoti savo „patirties troškulio" ir savo smalsumo. Švietimas vis labiau nori paversti visatą žinių ir informacijos sąvoka, ir tai jis daro padedamas dviejų papildomų tarpininkų – leksikono ir laikraščio. Leksikonu mūsų civilizacija bando aprėpti ir enciklopedizuoti „pasaulio ratą" ir visą mokslo ciklą; laikraštyje ji pateikia kasdien vis kitokį rasterinį tikrovės judėjimo ir kaitos vaizdą. Leksikonas apima konstantas, laikraštis – kintamuosius dydžius; abu panašūs tuo, kad minimalia struktūra sugeba perduoti maksimumą „informacijos". Buržuazinė kultūra nuo seno buvo susidūrusi su ta problema, ir verta iš šono pažvelgti, kaip ji sugebėjo iš tos padėties išsisukti. Palyginti uždaroje kultūroje gyvenantis, normalų informacijos horizontą aprėpiantis ir riboto smalsumo žmogus su ta problema dar beveik nesusiduria. Kas kita Europos kultūra (ypač buržuazinio laikotarpio), kurią formavo dirbantys, tiriantys, keliaujantys, empiriškai nusiteikę, patirties ir tikroviškumo ištroškę individai. Po šimtmečius trukusios žinių akumuliacijos jie pasuko savo civilizaciją tokiu smalsumo kursu, kad ji jau XIX amžiuje, o labiausiai XX amžiuje, triumfuojant radijui ir elektroninei žiniasklaidai, virto siautulingu srautu, kuris mus labiau neša, negu mes jį valdome.

Visa tai prasidėjo tarsi visai nekaltai – atsiradus novelistams, t. y. naujienų pasakotojams ir pramoginiams menininkams, vėlyvaisiais viduramžiais buvo pradėta kurti noveliška „pasakojamoji žinija"; joje akcentai nuo pateikiančių dorovės pavyzdžių, pamokomųjų pasakojimų vis labiau krypo į anekdotiškai keistus, ypatingus, nepaprastus, pikantiškus ir pašaipius, kitoniškus ir paskirus, nuotykingai linksmus, bauginančius ir verčiančius susimąstyti atsitikimus ir veikėjus. Galbūt tai pats žaviausias mūsų kultūros reiškinys: slenkant amžiams, „pasakojimus apie pavienius atsitikimus" vis labiau ėmė keisti standartiniai pasakojimai, tvirtai nusistovėję motyvai ir banalybės, nauja stojo prieš sena ir žinios iš šalies ėmė veikti dar siaurą tradicinį suvokimą. Pagal mūsų literatūros ir pra-

mogų istoriją dar labiau negu pagal teisės istoriją galima studijuoti „šiuolaikinio kompleksiškumo" raidą. Kadangi toli gražu ne savaime suprantama, kad mūsų sąmonė turi sugebėti priimti informaciją apie sprogimus išoriniame saulės apvalkale, apie nederlių karštuose kraštuose, apie vienos iš Skandinavijos šalių karalienės ginekologines problemas, apie Pekino operą, apie Provanso kaimo sociologinę struktūrą...

Nuo Renesanso laikų – kuriuos Jacobas Burckhardtas taikliai apibūdino kaip „pasaulio ir žmogaus atradimą" – galvos, „prijungtos" prie informacijos tinklų (mokslo, diplomatijos, novelistikos), yra pripūstos didžiulės žinių masės, ir išlaisvintas empirizmas krauna vieną ant kito kalnus teiginių, pranešimų, teorijų aprašymų, interpretacijų, simbolikų ir spekuliacijų, kol galop didžiuosiuose to meto intelektuose (reikia turėti galvoje Paracelsaus, Rabelais, Cardano, „Fausto" figūras) „mokslas" susipina ir virsta chaotiška daugiaprasmybe. Mes nebeprisimename to „informacijos baroko" pavasario, nes mus nuo jo skiria švietimo, racionalumo ir „mokslų" periodas.* Tai, ką mes šiandien vadiname švietimu ir tai darydami būtinai galvojame apie kartezianistinį racionalizmą, žinių istorijos požiūriu reiškia ir būtiną sanitarinę priemonę; jis buvo filtras, saugantis nuo jau vėlyvojo Renesanso metu prasidėjusio individualios sąmonės užliejimo begale tos pačios kategorijos, tos pačios vertės, tiek pat patikimų žinių iš įvairiausių šaltinių. Susidarius tokiai informacinei padėčiai, pavienio žmogaus sąmonė atsidūrė visiškoje žinių, paveikslų, tekstų valioje. Racionalizmas yra ne tiek *mokslinė* nuostata, kiek sąmonės *higienos* metodas – būdas visko nebepripažinti. Mat dabar mes jau skiriame patikrintus dalykus nuo nepatikrintų, tikrus nuo netikrų, tiktai girdėtus nuo paties matytų, perimtus nuo paties sugalvotų, frazes, kurios paremtos tradicijos autoritetu, nuo frazių, kurios paremtos logikos ir stebėjimo autoritetu. Palengvėjimo efektas iš pradžių milžiniškas. Nebe tokia svarbi pasidarė atmintis, užtat padidėjo kritiškumas, sustiprėjo saugantis, atrenkantis, tikrinantis mąstymas. Dabar jau nebereikia visko praleisti, priešingai, tai, kas svarbu ir turi „mokslinę vertę", dabar jau yra tik maža „tiesos" salelė vidury miglotų ir

* Foucault jau aprašė tą periodą savo knygoje *Les mots et les choses* (1966).

neteisingų teiginių okeano – netrukus jie bus imti vadinti stabais, prietarais ir ideologijomis. Tiesa bus lyg maža, gana tvirta pilis, kurioje gyvena kritiškas mąstytojas, o už jos sienų siautėja kvailybė ir begalinė, netinkamai suformuota ir netinkamai informuota sąmonė.

Bet ir tai truko tik vieną du amžius, kol viduryje to naujo, iš pradžių mentaliai higieniškai ypač nusisekusio racionalizmo vėl susidarė padėtis, panaši į tą, kurią norėta pašalinti. Mat švietimo tyrimai irgi susidūrė su ta pačia problema ir vėl sukūrė „pernelyg didelį pasaulį", kreipė į dar labiau neaprėpiamą empirizmą ir atpalaidavo dar daugiau žinių srautų, sudarytų iš tiesų ir naujienų. Racionalizmas čia lygiai taip nesusitvarkė su savo paties produktais kaip Renesanso mokslininkai su nesuskaičiuojama daugybe tradicijų. Nuo tada griežtai racionalistinėje stovykloje pastebimas tam tikras traukimosi procesas, todėl gali susidaryti įspūdis, kad sanitarinė ir sauganti racionalizmo funkcija pranoko produktyviąją, tiriančiąją ir aiškinančiąją. Iš tiesų kai kurie vadinamieji kritiškieji racionalistai ir vadinamieji analitiniai filosofai kėlė įtarimą, kad jie dėl to taip pabrėžė savo racionaliuosius metodus, kad daug ko nespėjo sekti ir su protingu priešiškumu pateikė savo nenuovoką kaip metodologinį griežtumą. Tačiau čia pasireiškė tik racionalizmui iš pat pradžių būdinga negatyvi, filtruojanti ir sauganti funkcija.

Tai krinta į akis ne vien tik mums, šių dienų žmonėms. Jau XVIII amžiuje, kai subtilesnio suvokimo ir psichologinių, muzikinių bei emocinių gabumų žmonės bandydavo tarti savo žodį, racionalizmas jiems būdavo per siauras, o mokslininkų kriticizmas pernelyg bukaprotiškas. Vien tik su racionalistiniais higieniniais instrumentais ir jie nepajėgė suvokti viso savo meto žmonių patirties ir išsimokslinimo spektro.

Man atrodo, kad intelektualinę istorinę buržuazinio meno ir literatūros reikšmę geriausiai galima apžvelgti iš šio taško. Meno kūrinys – tiek uždaras, tiek atviras – kaip tvirtą priešpriešą leksiniam enciklopedistų chaosui iškėlė estetinę tvarką. Čia buvo iškeltos tam tikros išliekamosios vertybės, priešingos vis platesniam monotonijų srautui; suformuota tokia kalba, kuri pasiekė ausį ir krito į širdį; atsirado darinių, prie kurių buvo galima grįžti (moks-

las, identiškumas, citatos – tai vienas kompleksas); dažnai pateikiamos ritualinės formos, kurios visų abejingų pokyčių sraute išlaiko itin veiksmingą ilgaamžiškumą; sukurti charakteriai, kurie atrodo ryškūs, vientisi ir vitaliai įdomūs; sukonstruoti veiksmai, kurie gyvenimą mums pateikia sudramatintą ir suintensyvintą. Dėl visų šių laimėjimų buržuazinis menas turėjo lemiamą reikšmę formuojant ir stiprinant pažengusios buržuazinės kapitalistinės visuomenės sąmonę, kuriai grėsė didėjantis patirties chaosas. Tiktai menas galėjo bent jau iš dalies duoti tai, ko nebesugebėjo nei teologija, nei racionalistinė filosofija – požiūrį į pasaulį kaip universumą ir į visatą kaip kosmosą.

Tačiau pasibaigus buržuaziniam laikotarpiui išblėso ir ši buržuazinė, tariamai filosofinė, menų funkcija; jau XIX amžiuje menas pakliuvo į savą narcisistinę aplinką bei artistizmo vėžes ir jo vaizduojamasis spindesys gerokai priblėso.* Taigi netrukus menas jau nebeatrodė mediumas, galintis nepakartojamai perregimai „suvokti" ir parodyti visą likusį pasaulį, ir jis pats virto mįsle tarp daugelio kitų. Jis vis labiau ėmė atsisakyti savo vaizduojamosios pakaitalo (teologijos, kosmologijos pakaitalo) funkcijos ir galų gale stojo prieš sąmonę kaip fenomenas, kuris nuo kitų „informacijų" labiausiai skiriasi tuo, kad čia nežinai, „kaip viską suprasti", kad jis nebėra perregimas, nebeveikia kaip aiškinantysis mediumas ir yra pasidaręs miglotesnis už likusį gana aiškų pasaulį.

Tiktai po to, kai sunyko didžioji vaizduojamoji menų funkcija, pagrindine informacijos apie pasaulį, kaip įvykį ir aktualiją, tiekėja pasidarė žiniasklaida. (Čia nereikia kalbėti apie tą XIX amžiaus „gyvenimo filosofijų" ir „didžiųjų teorijų" intermediją pusiaukelėje tarp meno religijos ir žiniasklaidos sąmonės; plg. skyriaus „Cinikų kabinetas" poskyrį apie Didįjį inkvizitorių.)

Tiktai žiniasklaida įgijo tokią galią, kuriai negalėjo prilygti jokia enciklopedija, joks meno kūrinys ir jokia gyvenimo filosofija: su be galo didele nuovoka ji eina prie to, apie ką didžioji filosofija visą laiką tegalėjo svajoti – totalinės sintezės (tiesa, nuliniame intelekto taške), pateikiamos totalinio skirtingiausių dalykų sumavimo pavidalu. Ji iš tiesų daro galimą universalų chaotišką empiriz-

* Dėl to nerealistiniai menai pradedami įtarinėti eskapizmu.

mą, gali apie viską papasakoti, viską paliesti, viską kaupti, viską gretinti.* Būdama vienu metu ir enciklopedijos, ir cirko palikuonė, ji yra netgi daugiau negu filosofija.

Neišsenkamas žiniasklaidos pajėgumas „tvarkyti" remiasi skirtingų dalykų maišymo stiliumi. Vien todėl, kad pasirinko nulinį minties skvarbumo tašką, ji gali viską pateikti ir visko nesakyti ir daryti tai vienu metu. Ji turi vieną vienintelį suprantamą elementą: „ir". Su tuo „ir" galima tiesiog viską sugretinti. Taip atsiranda kaimynysčių grandinės, kurių nesusapnuotų joks racionalistas ir joks estetas: nutarimai taupyti ir užmokestis kekšėms ir premjeros ir motociklininkų pasaulio pirmenybės ir valstybinis perversmas... Žiniasklaida gali viską pateikti, nes ji visiškai atsisakė filosofijos ambicijų pateiktus dalykus dar ir suprasti. Ji aprėpia viską, nes nieko neaprėpia; ji kalba apie viską ir apie nieką nieko nepasako. Žiniasklaidos virtuvė kasdien pateikia mums realybės šiupinį su nesuskaičiuojama daugybe prieskonių, bet jie kasdien būna to paties skonio. Vis dėlto turėjo būti toks metas, kai žmonės dar nebuvo tuo šiupiniu pasibodėję, nes jis buvo naujas – jie susižavėję spoksojo į išlaisvintą empirikos srautą. Todėl Frankas Thiessas 1923 m. galėjo su pusiau pateisinamu patosu pareikšti: „Žurnalizmas yra mūsų laikų bažnyčia" (F. Thiess, *Das Gesicht unserer Zeit. Briefe an Zeitgenossen,* Stuttgart, ^{4}1929, S. 62).

„Ir" yra žurnalistų moralė. Jie turi tam tikra prasme duoti profesinę priesaiką, kad informuodami apie kokį nors dalyką sutiks, kad tas dalykas ir ta informacija, padedami „ir", būtų pateikti tarp kitų dalykų ir kitų informacijų. Vienas dalykas yra vienas dalykas, ir toliau žiniasklaida neina. Sieti „dalykus", vadinasi, imtis ideologijos. Todėl: kas ieško sąsajų, tas lekia lauk. Kas mąsto, tas nereikalingas. Kas skaičiuoja iki trijų, tas fantastas. Žiniasklaidos empirizmas pakenčia tiktai izoliuotus pranešimus, ir toji izoliacija veiksmingesnė už bet kokią cenzūrą, nes ji pasirūpina, kad tai, kas siejasi, nebūtų pateikta krūvoje ir žmonių galvose taip pat sunkiai susisietų. Žurnalistas yra tas, kurį profesija verčia pamiršti, koks skaičius eina po vieno ir dviejų. Kas to dar nežino, tas turbūt nedemokratas arba – cinikas.

* Vis dėlto ji ne viską pateikia, ir tai yra vis dar nemažo selektyvumo reiškinys. Selektyvus melas?

Vertėtų į tą „ir" žiūrėti kritiškai. Ar jis jau apskritai kažkuo „ciniškas"? Kaip gali logiška dalelytė būti ciniška? Vyras *ir* moteris; peilis *ir* šakutė; pipirai *ir* druska. Ką galima tam prikišti? Pabandykime kitus junginius: dama *ir* kekšė; mylėk savo artimą *ir* nušauk jį; bado mirtis *ir* ikrai pusryčiams. Čia „ir", atrodo, bus atsidūręs tarp priešingybių, kurias jis trumpiausiu keliu taip sugretina, kad išeina rėkiantis kontrastas.

Kuo čia dėtas „ir"? Priešingybes sukūrė ne jis, jam tenka tiktai nelygių porų sąvadautojo vaidmuo. Žiniasklaidoje „ir" iš tiesų nedaro nieko kito, tiktai gretina, kuria kaimynystes ir kontrastus, sąvadauja – nei daugiau, nei mažiau. „Ir" gali sudaryti tiesią eilę arba grandinę, kurios grandys liečiasi tiktai su logiškuoju sąvadautoju; šis savo ruožtu niekaip neapibūdina, kokie yra tie elementai, kuriuos jis pastato vieną greta kito. To „ir" abejingumas dalykams, kuriuos jis sugretina, ir yra cinizmo augimo daigas. Mat jis, vien tik sugretinęs ir sukūręs išorinį sintagminį ryšį, viską suvienodina, ir tai yra neteisinga tų sugretintų dalykų atžvilgiu. Todėl ir pasidaro ne grynas „ir", o tendencija pereiti į „yra tas pats". Nuo to momento ciniška tendencija gali plėstis. Mat jeigu „ir" gali stovėti tarp bet ko ir reiškia „yra tas pat", tada ir viskas yra tas pat, ir viskas vienodai svarbu. „Ir" eilės vienodumas pamažu virsta dalykiniu lygiavertiškumu ir subjektyviu abejingumu. Todėl rytą išėjęs į gatvę ir girdėdamas, kaip mane šaukia nebylaus pardavėjo laikraščiai, aš praktiškai galiu pasirinkti tik išaukštintą tos dienos abejingumą. Ką aš pasirinksiu – šią žmogžudystę ar aną išprievartavimą, tą žemės drebėjimą ar tą pagrobimą? Kiekvieną dieną žmogus privalo pasinaudoti prigimtine teise *nesužinoti* milijonų dalykų. Kad aš būčiau priverstas ja pasinaudoti, pasirūpina žiniasklaida, kuri kartu pasirūpina ir tuo, kad milijonai dalykų užgriūtų mane ir kad man reikėtų tiktai mesti žvilgsnį į antraštes ir abejingumas dar labiau užlietų mano sąmonę. Jeigu jai tai pavyksta, aš esu priverstas užfiksuoti savyje cinišką abejingumą tam, kas mane pasiekė kaip „žinia". Aš, kaip hiperinformuotas individas, registruoju, kad gyvenu tūkstanteriopai per dideliame žinių pasaulyje ir kad dėl daugelio dalykų galiu tiktai trūktelėti pečiais, nes mano užuojautos, pasipiktinimo ir mąstymo galios yra mažulytės palyginti su tuo, kas man siūloma ir kas į mane apeliuoja.

Mes nejučia priėjome prie to taško, kur galima suvokti geriausia, ką siūlo marksistinės tradicijos, ir iš naujo tai permąstyti. Kas kalba apie vienodumą, lygiavertiškumą ir abejingumą, tas nejučia jau yra atsidūręs ant klasikinio marksistinio mąstymo pagrindo ir bando įminti skirtingų vertybių ekvivalentinių santykių mįslę. Ar čia yra sąsajų ir perėjimų? Ar ne Marxas, analizuodamas prekę, puikiai, subtiliai ir be galo logiškai aprašė, kaip vienodumų lygiavertiškumas kelia abejingumą, kuris atsispindi prekės ir kainos santykyje? Galbūt geriausiai pasiruoštume „Kapitalo" studijoms, jeigu daug valandų prasėdėtume prie televizoriaus, o paskui dar įsipareigotume per likusį laiką perversti daugelį laikraščių ir žurnalų bei nuolatos klausytis radijo. Mat iš esmės „Kapitalą" gali skaityti kiek nori ir niekada nesuvokti svarbiausio, jeigu iš savo patirties nežinosi ir į tavo paties mąstymo struktūrą ir jutimą nebus įsigėrusi mintis: mes gyvename pasaulyje, kuris nepagrįstai suvienodina daiktus, kuris formuoja iškreiptą sampratą, kad viskas yra vienoda ir lygiavertiška (pseudoekvivalentai), ir tuo būdu skatina dvasinę dezintegraciją ir abejingumą, padaro žmones nesugebančius skirti tai, kas teisinga ir neteisinga, svarbu ir nesvarbu, produktyvu ir destruktyvu, įpratina juos į viską žiūrėti vienodai.

Gyventi su pseudoekvivalentais; mąstyti pseudoekvivalentais: jeigu tu tai sugebi, tai esi pilnavertis šios ciniškos civilizacijos narys; ir jeigu esi toks sąmoningai, tai esi radęs Archimedo atramos tašką, iš kurio gali kritiškai vertinti šią civilizaciją. Marxas savo didžiuosiuose ekonomikos kritikos darbuose vis suko aplink tą tašką, norėdamas iš visų pusių nušviesti svarbiausią mūsų ekonomikos formos nelygybę – tarp atlyginimo ir darbo vertės. Tačiau paprasčiausias būdas suvokti „Kapitalą" yra ne jį skaityti. Mums reikia ne kaip tam nelaimingam Althusseriui sakyti *„Lire le Capital,* o: *„Lire le Stern", „Lire la Bildzeitung", „Lire le Spiegel", „Lire Brigitte".* Ten galima rasti aiškesnę ir atviresnę pseudoekvivalentiškumo logiką. Cinizmas galop priveda prie amoralaus įvairių dalykų sulyginimo, ir jeigu žmogus neįžvelgia cinizmo, kai mūsų spauda tarp šampano reklamų pasakoja apie kankinimus Pietų Amerikoje, jis nesupras ir pridėtinės vertės teorijos, kad ir šimtą kartų ją skaitytų.

3. Mainų cinizmas, arba gyvenimo proza

Who said that life is fair?

Pinigai yra veikianti abstrakcija. Vertė verte, o biznis lieka bizniu. Pinigams viskas *vis tiek*. Tai mediumas, kuriame praktiškai įsikūnija skirtybių suvienodinimas. Jie kaip niekas kitas gali suvienodinti skirtybes. Kaip laikraščio popierius ir ekranai abejingi perduodamam turiniui, taip ir pinigams visiškai vis tiek, į kokias prekes jie keičiami. Jau romėnas Vespasianas, pauostęs monetą, kuri tarsi turėjo smirdėti, ironiškai pasakė: *non olet*. Šiandieniniai buržuaziniai mokslai iš esmės yra ne kas kita, kaip aukštesnės pakopos *non olet*. Pagiriamojoje giesmėje laisvajai rinkai modernizuoti pinigai, kaip kapitalas, rado gyvenamąjį metą atitinkančią formą įrodinėti, kad tiek fizine, tiek moraline prasme jie neturi jokio kvapo. Jeigu būtų diskutuojama ne apie kokius nors kitokius, o grynai apie ekonominius mainų aktus, tai joks filosofas, nekalbant jau apie ekonomistą, nesugalvotų ieškoti ciniškojo pinigų fenomeno valentingumo. Kapitalistinio prekių ūkio teorija nuolat pabrėžia to ūkio nepriekaištingumą. Ar jis nesiremia geriausia iš visų moralių – teisinga kaina ir teisinga sutartimi? Kur tik atsiranda privatus kapitalas, visada kas nors ima įtikinėti, jog jis pelnytas moraliausiu būdu, „savo paties darbu". Tiktai nedraugams gali rūpėti ieškoti dorų biznierių moralinių trūkumų.

Tiesa, protingieji *non olet* partijos atstovai pripažino tam tikras prekių ir pinigų ūkio moralines komplikacijas. Mat stebint, kaip leidžiami pinigai, net egzistuojančių santykių gynėjui krinta į akis kai kurie abejotini reiškiniai. Georgas Simmelis turbūt buvo pirmas, kuris ištyrė akivaizdžią su pinigais susijusią cinizmo problemą. Jeigu pinigai turi, kaip sakoma, „perkamąją galią", tai kiek ji siekia? Jeigu pinigai atsiduria prieš rinkai pagamintą prekę, tai, žinoma, yra tik kainos klausimas, ar prekė pereis į pinigų savininko rankas. Tai yra grynai ekonominis vertės skaičiavimas. Tačiau Simmelis ima kalbėti apie kitos rūšies mainus: pinigai mainomi į tokias „vertybes", apie kurias nėra žinoma, kad jos galėtų būti prekės. „Pinigų filosofijoje" Simmelis įžvelgia ciniškąjį fenomeną tuo

atveju, kai pinigai turi galią įtraukti į mainų biznį ir tokias vertybes, kurios nėra prekės. Aiškus visko ir kiekvieno dalyko perkamumas kapitalistiniame pasaulyje skatina lėtą, bet vis gilėjantį ciniškos korupcijos procesą. „Kuo labiau čia pinigai taps vieninteliu interesų centru, kuo daugiau garbės ir įsitikinimų, talento ir doros, grožio ir sielos išganymo bus paskiriama, kad tam būtų pasipriešinta, tuo pašaipiau ir laisviau bus žiūrima į tas aukštesniąsias gyvenimo vertybes, kurias galima įsigyti už tą patį pinigą kaip ir savaitinio turgaus prekes. Rinkos kainos sąvoka, taikoma vertybėms, kurios savo esybe atmeta bet kokį vertinimą, išskyrus jų kategorijomis ir idealais, yra galutinis subjektyviojo cinizmo reflekso objektyvizavimas. (*Philosophie des Geldes*, München, [4]1912, S. 264.)*

Ciniška pinigų funkcija reiškiasi jų galia įpainioti aukštesniąsias vertybes į nešvarius reikalus. Ne veltui tai vengiama gvildenti, kai apibūdinama perkamosios galios sąvoka. Simmelis sako, kad ten, kur ekonominė pinigų vertė pasirodo galinti įtraukti į „biznį" neekonomines vertybes (garbę, dorą, grožį), greta perkamosios pasireiškia kita pinigų galia, kuri tik panaši į pirmąją, bet ne identiška. Tai *pagundos* galia. Ji veikia tuos, kurių norai, poreikiai ir gyvenimo planas yra įgiję perkamumo formą (o tokie kapitalistinėje kultūroje yra daugmaž visi). Tiktai universalios pagundos situacijoje, kurioje, be to, sugundytiems žodis „korupcija" seniai atrodo moraline prasme perdėtas, Simmelio „lengvabūdiška nuotaika" aukštesniųjų gyvenimo vertybių atžvilgiu (nuo šiol: vadinamųjų aukštesniųjų gyvenimo vertybių) gali tapti kultūriniu klimatu. Tai ne kas kita, kaip mūsų anksčiau apibūdintas „universalusis difuzinis cinizmas".

Karikatūra: „Viskas turi savo kainą, ypač neįkainojami dalykai". Toks burbulas eina iš turtingo *fin de siecle* finansininko burnos. Jis pietauja atskirame kabinete, švarkas atsegtas, rankoje cigaras, ant kiekvieno kelio pasisodinęs po nuogą damą iš padoriosios visuomenės. Kita, papildanti, karikatūra: po Europą keliaujantis Ame-

* Simmelis cinizmu vadina vien subjektyvių, bemaž nihilistinių ir lengvabūdiškų nuostatų sritį. Aš griežtai atsisakau tokios subjektyvaus cinizmo sampratos. Stengiuosi suvokti cinizmą realiame ir reliatyviai bendrame visuomeniniame dvasiniame procese, kad kiniškoji ar ciniškoji būtis eitų ne iš individų – tai būtų psichologinė nesąmonė, – o siūlytųsi individams, augtų juose ir *per* juos vystytųsi; *per* reiškia: jų jėgomis, bet atskirai nuo jų.

rikos milijardierius, kokį jį įsivaizduotų baikštūs trečiojo dešimtmečio senieji europiečiai. „Well, boys, būtų juokinga, jeigu už kelis dolerius negalėtum įsidėti į lagaminą Vakarų šalies. Dar papildomas čekis už tai, ką tie plunksnagraužiai vokiečiai vadina „cooltoor". Ir galop sudarysime kontraktą su popiežiumi". Tokios švietėjiškos frazės išjuokia materialumo brovimąsi į „idealių" vertybių sferą. Kapitalui nepajėgia atsispirti jokios su senosiomis gyvenimo formomis susijusios vertybės – nesvarbu, ar jos būtų perkamos malonumui kaip dekoracijos, ar šalinamos kaip kliūtys. (Tai sudaro „antikvariato" dialektiką: seniena išlieka, jeigu ji yra kapitalizuojama; o kapitalizuota ji pasidaro dėl kapitalizmui būdingos modernizavimo ir valdymo dinamikos.) Čia kapitalistinė visuomenė neišvengiamai susiduria su jos pagrindą sudarančia ciniška vertybių motorika. Jai būdinga nuolat plėsti perkamybių zoną. Tuo būdu ji ne tik produkuoja daugybę cinizmų, bet ir (kaip moralinį priedą) savo piktinimąsi jais. Remdamasi savo ideologine optika, ji yra priversta laikyti piniginį cinizmą rinkos fenomenu. Neomoralistinės ir neokonservatyviosios frazeologijos dėl to nesunkiai randa kaltinančių pavyzdžių. Kapitalistinė ūkio forma prie nieko taip lengvai neprisitaiko kaip prie humanitarinių dejonių dėl „visagalių" pinigų neigiamo poveikio dorovei. *Money makes the world go round* – argi tai ne baisu.

Taigi ir *non olet* partija turi kai ką pripažinti. Tačiau ji daro viską, kad dėl pinigų vartojimo cinizmo apkaltintų individus, nes jie, girdi, pasiduodą pagundai. Kūnas nesugeba atsispirti pinigams. Visada viską galima pateikti taip, lyg dėl abejotinų mainų būtų kalti nerimti jų dalyviai. Jeigu randami pagrindiniai kaltininkai, tai nesunku pripažinti kai kurias „moralines periferines problemas"; ką padarysi, jos būdingos rinkai. Vienas svarbiausių jos principų yra gundymas „poreikių valdymo" prasme. Kai tiktai pastebima ciniška pinigų funkcija, ji griežtai apribojama mainų ir vartojimo sritimi, kur, kaip sakoma, kartais neišvengiamas tam tikras išvirkštumas. Tačiau kas paneigs sistemos privalumus? Kad nereikėtų kalbėti apie cinizmą, sociologai mielai kuria modernizavimo teorijas, kur „vertybių kaita" lengva ranka įrašoma pažangos sąskaiton.

Geriau įsiklausę būtinai pastebėsime, kad Simmelis turi galvoje, jog aukštesniosiomis vertybėmis prekiaujama ypatinga forma. Čia,

žinoma, kalbama apie moters garbę, dorą, grožį ir sielos išganymą. Ir tokius dalykus galima pirkti. Prostitucija (siauresne ir platesne reikšme) yra mainų cinizmų branduolys – pinigai savo brutaliu abejingumu nutraukia iki savo lygio ir „aukštesnio plano" vertybes. Niekur kitur taip ryškiai nematyti ciniška pinigų galia kaip ten, kur jie prasiskverbia į intymias sferas – jausmų, meilės, savigarbos – ir priverčia žmones pardavinėti svetimam interesui „save". Kur „žmogus" pardavinėja savo genitalijas, ten su kapitalu susiduria išorėje, o viduje apie jį nieko nenori žinoti.

Tam tikru atžvilgiu gaila, kad Marxas savo garsiojoje prekių analizėje nesirėmė prostitucija ir jos ypatinga mainų forma. Toks pagrindas būtų turėjęs didelių teorinių privalumų. Kaip *olet* partijos* galvai jam būtų rūpėję pademonstruoti kiekvieną pinigų cinizmo galimybę. Moteris, kaip prekė, čia būtų išties buvęs pribloškiantis argumentas. Tačiau prostitucijos teorija negali būti pradėta dėstyti knygoje, tapsiančioje darbininkų judėjimo biblija. Todėl Marxas iš pradžių visai nekaltų produktų, tokių kaip grūdai ir geležis, švarkas ir drobė, šilkas ir batų tepalas, pavyzdžiais bando aiškinti ekvivalentinių mainų paslaptį. Pasekime jo įžvalgios analizės svarbiausius etapus: prekė ir prekė; prekė ir pinigai, pinigai ir prekė; perėjimas nuo pinigų, kaip pinigų, prie pinigų, kaip kapitalo. Čia tarp tų idiliškų, formalių samprotavimų apie ekvivalentiškumą pirmą kartą juntama neaiški įtampa, kuri pranašauja „prieštaravimo" židinį, slypintį pačioje mainų sistemoje: po to, kai pinigai pabūna preke ir vėl virsta pinigais, staiga pasidaro daugiau pinigų. Iš kur? Keičiama, lygiavertis dalykas mainomas į lygiavertį ir jų staiga padaugėja! Tai gal ekonomika yra cirkas? Tačiau Marxas, tuo galima neabejoti, aprašė ne ką kita, o pagrindinę formą visų kapitalo cirkuliacijų, kurios visos be išimties remiasi tuo, kad tikimasi prieaugio. Ir liaudies išmintis sako, kad pinigas pinigą traukia;** *nonolet* pobūdžio posakiai netgi tvirtino: „pinigai dirba". Stebėdamas šį stebuklingą kapitalo augi-

* Čia frazė, kad pinigai iš esmės dvokia, galioja ne tik tada, kai kalbama apie Vespasiano obolą, gautą už išvietes. Turima galvoje principinė privatinės nuosavybės (prabangos ir gamybos priemonių) kritika, kuri nuo bendros frazės „nuosavybė yra vagystė" pereina prie mokslo apie pridedamąją vertę subtilybių.

** Todėl loto yra didžiausias moralinis kapitalistinės visuomenės laimėjimas. Nesuskaičiuojamai daugybei tų žmonių, kurie darbu, matyt, nieko nepasieks, jis rodo, kad laimė yra vienintelis teisingumas.

mą prekių rinkoje, Marxas elgiasi kaip tikras žaidimo gadintojas. Jis nenusiramina, kol iki galo neišaiškina augimo mechanizmo. Už tai kapitalistinė visuomenė jam iki šiol neatleido. Mintis, kad visuomenė yra nepriekaištinga moraliniu, ir ypač intelektualiniu atžvilgiu, ima kelti abejonių, kai nuolat reikia priešintis apie ją suformuluotoms tiesoms ir negalėti jų pripažinti.

Man atrodo, kad Marxas nesiėmė nagrinėti prostitucijos fenomeno dėl svarbesnės priežasties. Jį, kaip tikrą teorinį fundamentalistą, domino ne tiek lengvai užuodžiamas rinkos *olet*, kiek ideologiškai užmaskuotas darbo rinkos *olet*. Jo mąstymą inspiravo ne ciniška cirkuliacijos, o paties gamybos proceso smarvė. Ji teoretiką veikia visai kitaip negu pirmoji, kuri greičiau nukreipia į jusles. (Todėl naujųjų laikų socialiniai kritiniai menai ėmėsi įvairiai korumpuotų cirkuliacijos cinizmo reiškinių.) Tuo tarpu Marxas prisikasa iki pačių slapčiausių *non olet* partijos pozicijų ir užuodžia net kapitalo fatališką pridėtinės vertės grobimo *hautgot*. Ginčijama pridėtinės vertės teorija niekada Marxui nebūtų tapusi strategine išeities pozicija puolant kapitalistinę santvarką, jeigu ji būtų buvusi tik paprasta ekonominė formulė. Iš tiesų tai ne tik analitinis kapitalo augimo mechanizmo aprašymas, bet ir moralinio darbo klasės santykio su pelną gaunančia klase diagnozė (politiškai puiki diagnozė).

Mainant darbo jėgą į atlygį, ekvivalentiškumo principo harmonija nepataisomai sutrinka. Kapitalistinio ekvivalentinio rojaus slapčiausioje kertėje Marxas aptinka apie pažinimo medį apsivijusią ir šnypščiančią gyvatę: jeigu suprasite, kaip reikia nuolat daugiau imti negu duoti, būsite kaip kapitalas ir užmiršite, kas yra gera ir kas bloga. Kadangi darbas sukuria daug daugiau vertės, negu darbininkai *atgal* gauna atlyginimo forma (atlyginimai visada juda istoriškai *reliatyvaus* egzistencinio minimumo linija), tai kapitalo savininkų rankose susikaupia labai daug grynojo pelno. Į pridėtinės vertės gamybą įeinantį perdalijimo skandalą ryškiai nusako epistemologiškai savotiška sąvoka *išnaudojimas*: tai tuo pat metu ir analitinė, ir moralinė agitacinė sąvoka. Todėl ji suvaidino svarbų vaidmenį istoriniuose darbininkų judėjimuose. Žinoma, kapitalo pusė nuo pat pradžių atmetė šią kovinę sąvoką dėl jos „kurstomojo" pobūdžio. Ideologinė kova „darbo" ir „kapitalo" pokal-

biuose iš tiesų sukosi apie klausimą, kaip interpretuoti verslininkų pelną ir išnaudojimo sąvoką (tiksliau, vadinamojo išnaudojimo): oletistiškai ar nonoletistiškai. Oletistai minėjo neturto, proletarų kančių, priespaudos ir skurdinimo „problemas", o nonoletistai kreipė dėmesį į liaudies ūkio „bendruosius interesus", reinvesticijas, socialinius laimėjimus, darbo vietų garantijas ir panašiai. Taigi dabartinis nonoletizmas yra vienintelė didelė pastanga „įteisinti pridėtinės vertės grobimą".*

Taigi Marxo įsiskverbimas į moralines ekonomines pridėtinės vertės komplikacijas perkelia puolimo tašką į patį gamybos būdą. Šitaip jis pranoksta bet kokį ciniško pinigų vartojimo rinkoje verdiktą. Problema yra ne tai, kad pinigai gali išvesti iš kelio garbingas moteris ir vyrus. Skandalas prasideda tada, kai pinigai, t. y. kapitalas, nuolat verčia veikti savo naudai priverstų samdytis vyrų ir moterų silpnumą. Tokia yra funkciškai amorali industrinio mainų ūkio bazė. Ji visada įkalkuliuoja priverstinę silpnesniųjų padėtį. Jos nuolatinė pelno cirkuliacija paremta būtimi tokių didelių grupių, kurios beveik neturi kitos išeities, tik „ėsk arba dvėsk". Kapitalistinė ekonomika grindžiama tuo, kad ji nuolat *verčia* vienaip ar kitaip elgtis žmones, kurie visą laiką gyvena esamos arba galimos ypatingosios padėties sąlygomis, taigi žmones, kurie rytoj badaus, jeigu šiandien nedirbs, arba rytoj nebegaus darbo, jeigu šiandien nesutiks daryti tai, ką yra verčiami daryti.

Marxas ieško nelygių mainų cinizmo ne ten, kur jį galima niekinti kaip „išsigimimą", o ten, kur ant jo, kaip principo, laikosi visas gamybos statinys. Todėl, pasak jo, pinigai kapitalizme niekada negali nustoti dvokti darbininkų gyvenimo menkyste. Palyginti su tuo reiškiniu, kultūrinio antstato pavertimas viešnamiu atrodo tiktai antrinis procesas. Tą procesą ryškiai aprašo kairiosios „dekadanso" teorijos. Tačiau didysis Marxo politinės ekonomijos atradimas yra tai, kad ji ekonominiuose dalykuose atskleidžia moralinius politinius; dėl atlygio šeimininkai per daug nesijaudina. Bet

* Marxo oletizmas XX amžiuje susilaukė paramos iš psichoanalizės, kuri pinigus ir šūdą laiko simboliniais ekvivalentais ir pinigų kompleksą priskiria analinei sferai. Padėkos ji už tai nesusilaukė, juolab kad nuo Rusijos revoliucijos per naktį atsirado užmaskuotas nonoletizmas, kuris tvirtina, kad rusiškasis išnaudojimas yra nebe išnaudojimas. Socialistinė pridėtinė vertė plaukioja su pasitenkinimo vėliava: pasitenkinimo dėl statybų, kūrimo.

Marxas atskleidžia, kad darbininko ir darbdavio „laisvoje darbo sutartyje" esama prievartos, šantažo ir išnaudojimo elementų. (Juokinga, tačiau sindikalizavus darbininkiją darbdaviai skundžiasi, kad jie yra prievartaujami.) Savisaugos sumetimais tie, kurie tegali pasiūlyti tiktai savo darbo jėgą, paklūsta „kitos pusės" pelno sumetimams. Šiuo archirealistiniu horizonto praplėtimu Marxo analizė iš vien pozityvios ekonominės daiktinės srities teorijos virsta kritine visuomenės teorija.

Cirkuliacijos ir vartojimo sferoje kapitalo cinizmas reiškiasi suvedžiojimo forma, o gamybos sferoje jis jau yra prievartavimas.* Pinigai, būdami mokėjimo priemonė, kreipia aukštesniąsias vertybes į prostituciją, o pinigai, kaip kapitalas, prievartauja darbo jėgą prekių gamyboje. Vykstant visoms šioms transakcijoms, realaus keičiamų prekių ekvivalentiškumo reikalavimas pasidaro iliuzinis. Mainų aktai, vykstantys suvedžiojimo ir prievartavimo sąlygomis, verčia niekais bet kokias pastangas nustatyti prekių lygiavertiškumą. Kapitalistinė mainų sistema yra daugiau spaudimo negu vertybių sistema. Spaudimas ir prievartavimas (ir neprievartinės prievartos forma sudarytos sutartys) – tai tikroji ūkio istorija.

Marxas aprašė kapitalizmą su tokiu nedovanotinu (buržuazijos požiūriu) realizmu, kad nelieka pagrindo visoms vien ekonominėms teorijoms. Negalima rimtai kalbėti apie darbą, jei nesi pasiruošęs kalbėti ir apie prievartą, viešpatavimą, polemiką ir karą. Tyrinėdami pridėtinės vertės gamybą, mes jau pereiname į bendrosios polemikos sritį.** Siekdamas suteikti savo analizei dar daugiau poleminio realizmo, Marxas net būtų galėjęs kalbėti ne apie prekės mainomąją vertę, o apie jos *kovinę vertę*. Tai, žinoma, ypač ryšku, kai kalbama apie prekes gaminančias prekes – gamybos priemones siaurąja reikšme, kurios jų savininkams taip pat visada yra kovos ir spaudimo priemonės; toliau seka svarbiausios strateginės

* Baudrillard'o pastaba „suvedžiojimas *(seduktion)* yra stipresnis už gamybą" skamba labiau netikėtai, negu yra iš tikrųjų. Kapitalizmas savo masinio vartojimo fazėje, remdamasis suvedžiojimais (lepinimu, kvailinimu, protų tvirkinimu), gali laisviau veikti, negu kad atvirai prievartaudamas. Fašizmas buvo dar ir hermafroditas: prievartautojas buvo dar ir suvedžiotojas. Konsumizmas: suteneris save suvedžioja.

** Plg. skyriaus „Loginis aspektas" poskyrį „Metapolemika". Kapitalo sisteminė analizė atskleidžia tris polemikos frontus: kapitalo ir apmokamojo darbo; kapitalų konkurencijos; nacionalinių kapitalų karo.

visų ekonomikų prekės – kviečiai, geležis ir kt. (atkreipk dėmesį į tariamai tokį nekaltą prekių analizės pavyzdį pirmame „Kapitalo" tome); nekalbant jau apie karines ginklus-prekes ir prekes-ginklus. Dėl savo funkcinės giminystės ginklai ir prekės dažnai vienas kitą pakeičia.

Taigi du kapitalistinio cinizmo modusai yra apgaulė ir prievarta? Vienur cirkuliacijos cinizmas, kitur gamybos cinizmas? Vienur vertybių išpardavinėjimas, kitur visoks masių gyvenimo laiko ir darbo jėgos pajungimas aklo kaupimo naudai? Šiose formuluotėse, kad ir kokios jos būtų tikslios, krinta į akis stiprus moralinis susierzinimas. Kam svarbu yra tikrovę traktuoti kuo labiau be iliuzijų, tas negali ir ten, kur ji amorali, ją idealistiškai smerkti. Be to, moralinis kapitalizmo paradoksas yra savotiškas „nesutaikomumo" sutaikymas, komfortas ten, kur viskas nusiaubta, ir *highlife* nuolatinėje katastrofoje. Jis seniai virškina bet kokią kritiką, ypač po to, kai pasidarė tikras, kad visos revoliucingai pradėtos alternatyvos sužlugs. „Kad ir kiek aiškintum kapitalizmui, jog jis negali padėti pasauliui, jis visada gali atsakyti, kad komunizmas negali padėti net pačiam sau" (Martinas Walseris, Kalba Büchnerio premijos įteikimo proga, 1981).

Ar tai, kas čia buvo pasakyta apie kapitalo cinizmą, galų gale nėra virtimas lėliuke patirties, kad žmogaus gyvenimas nuo senų senovės yra pasmerktas nuolatiniams likimo smūgiams ir žiaurumui? Ar apskritai reikia vertinti moralės požiūriu žmogaus egzistenciją kruviname Žemės rutulyje? Galbūt tas cinizmas yra tik naujausias pavidalas to, ką malonusis pesimistas Sigmundas Freudas vadino realybės principu? Ir ar pagal tai ciniška sąmonė nėra vien šiuolaikinį pasaulį (daugiau negu bet kada plėšomą kovos už valdžią) atitinkanti „saugumo" forma, kuri nerezignuodama grūdina save, kad galėtų susidoroti su realybe?

Kas kalba apie gyvenimo žiaurumus, tas tarsi savaime pakliūva į sritį, esančią anapus moralinės ir ekonominės išminties. Kas fizikos pasaulyje yra svorio jėgos dėsnis, moralės pasaulyje yra taisyklė, kad visuomenių išlikimas visada reikalauja aukų. Už kiekvieną išlikimą reikia mokėti, ir tai reikalauja tokios kainos, kuriai nepritars jokia vien morali sąmonė ir kurios nesužinosi vien ekonominiais skaičiavimais. Todėl dirbančios ir kovojančios žmonių

grupės privalo patirti išlikimo kainą, kaip karčią realybės principo prievolę, nes patiria ją savo kailiu. Jos moka ją klusnumo „aukštesniosioms“ jėgoms ir esamybėms forma; jos patiria ją skausmų, prisitaikymų ir grūdinančios savivaržos formomis. Jos nuolat moka tą kainą gyva, kruvina valiuta. Kovoje už išlikimą guzai, sužeidimai ir išsižadėjimai yra įprasti dalykai. Taip, ten, kur kovojama, kovojančiam nieko kita nelieka kaip pačiam su savo būtimi tapti išlikimo priemone ir ginklu. Išgyvenimo kaina visuomet yra pats gyvenimas. Gyvenimas visur aukojasi savo išlikimo reikalui. Kur tik pažvelgsime, jis paklūsta prievartai dirbti, klasinėse visuomenėse pasiduoda viešpatavimo ir išnaudojimo sąlygomis; sukarintose visuomenėse grūdinasi ginklavimosi ir karo verčiamas. Tai, ką *common sense* vadina gyvenimo kietumu (rūstumu, negailestingumu), filosofinė analizė aiškina kaip savęs sudaiktinimą (savimaterializaciją). Paklusdamas realybės principui, žmogus išorinį kietumą paverčia vidiniu. Taip jis pats tampa įrankių įrankiu ir ginklų ginklu.

Kam tenka laimė apskritai dar negailestingame pasaulyje įsikurti nišoje, kur jau galima nebebūti kietam, tas yra priverstas šiurpdamas žvelgti į sudaiktėjusius ir objektyviai žiaurius pasaulius. Jautriausias jusles išsiugdo tas, kuris stovi tarp įvairaus rūstumo laipsnio socialinių pasaulių ir norėtų ištrūkti iš labiau sudaiktėjusios ir susvetimėjusios zonos į švelnesnę. Jis būtinai susiduria su realybės principu, kuris reikalauja iš jo didesnio nejautrumo, negu jo reikia švelnesniojoje zonoje. Jis atsiduria prieš realybės principo apraiškas, kurios reikalauja iš pavienio individo vien tik aukotis ir būti užsigrūdinusiam. Tokia yra privilegijos dialektika. Privilegijuotasis, kuris netampa ciniku, turi norėti tokio pasaulio, kuriame sušvelnėjimo privalumus gali pajusti kiek galima daugiau žmonių. Pajudinti patį realybės principą yra didžioji pažangos užduotis. Kas žino *douceur de vivre,* tas stos prieš gyvenimo rūstumą, nes jis reprodukuoja vis naujus kietaširdžius. Todėl tikrą konservatorių pažinsi visų pirma iš to, kad jis bijo žmonių ir jų santykių sušvelnėjimo. Nūdienos neokonservatoriai bijo, kad mes galime tapti pernelyg labilūs atominiam karui. Jie siekia „dialogo su jaunimu“, nes jiems atrodo, kad jaunimas gali būti per glebus rytdienos dalybų kovoms.

Leisdamiesi į vis gilesnius realybės principo sluoksnius, susiduriame su pavergimo, darbo, mainų ir ginklavimosi būtinybėmis, įsišaknijusiomis visuomenėse įvairiomis istorinėmis formomis. Ir mainai, kurie buržuaziniam mąstymui atrodo esą vienas jo laisvės modelių, nuo neatmenamų laikų yra giliau įsišakniję ten, kur prievarta, negu ten, kur laisvė. Dar gerokai anksčiau negu iškilo cinizmo šiandienine reikšme klausimas, senovinėse egzogaminėse grupėse pasitaikydavo, kad gimdyti galinti moteris buvo naudojama kaip gyvoji „cirkuliacijos priemonė". Žmonių kultūros istorijoje ekvivalentiškumo principas kuriasi mus šokiruojančiu būdu: moterys, kaip gebančios gimdyti gamybos priemonės, „lyg gyvuliai" keičiamos į prekes ir gyvulius. Tačiau tie mainai visų pirma reikalingi ne bandoms, turtams įsigyti – svarbiausia jų funkcija yra giminystės ryšių užmezgimas tarp išsibarsčiusių šeimų. Jau pačioje pirmojoje „ekonomikoje" reiškiasi išgyvenimo ir susitaikymo politika. Moters pavertimas mainų objektu – tai tarsi embrioninė „politinės ekonomijos" forma, kurią galima net pavadinti giminių užsienio politika. Dar prieš pradedant skaičiuoti vertę, archajinės grupės savaip mokėjo už išlikimo sąlygas.

Dabartiniai laikai makroistorinėje perspektyvoje išsiskiria ir tuo, kad čia darosi vis labiau neaišku, kaip visuomenės galėtų prasmingai mokėti už išlikimą. „Kietumai", kuriems jos šiandien save pasmerkia norėdamos išlikti, dabar įgijo tokią fatališką nepriklausomą dinamiką, kad jie labiau gali padėti susinaikinti negu apsisaugoti. Kodėl taip yra? Šiuolaikiniame pasaulyje realybės principas tarsi išsigimsta. Dar nesukurtas naujas būdas, kaip visuomenės dabarties sąlygomis galėtų imtis prasmingos išgyvenimo ekonomikos. Seniai pasinėrė į nežinią ne tik moterų mainų era – po jos sekusi išgyvenimo ekonomika irgi visiškai artėja prie ribos. Ją aš vadinu militaristinio pasaulio amžiaus ekonomika. (Tai atitinka marksizmo apibūdintas „klasines visuomenes"; tačiau žiūrima iš kito taško.) Vergai, baudžiauninkai, samdomasis darbas arba mokesčiai čia duoda didžiules pridėtinės vertės porcijas, už kurias išlaikomi kariniai aristokratiniai sluoksniai arba kariuomenės, kurios klasikine prasme yra *parazitinės* nedirbančių žmonių grupės, tačiau turi užduotį saugoti visų kitų grupių gyvybinę erdvę. Pastarieji tūkstantmečiai buvo konkuruojančių karinių parazitų me-

tas. Šioje ekonomikoje nustatoma nauja gyvenimo kaina; už visumos išlikimą mokama tuo, kad masės pajungiamos politinėms karinėms struktūroms ir tautos įpratinamos pridėtinės vertės grobimą ir prievartavimą mokesčiais laikyti savotišku braižu, kuriuo „rūsti tikrovė" praneša tautoms savo ketinimus. Karų smurtas virto realizmu, kuris teigia, kad karo faktas – tai „aukštesnė jėga". Būtinybė „mąstyti karo kategorijomis" pastaraisiais tūkstantmečiais sudarė nuolatinį rūstų tragiško pozityvizmo branduolį. Šis, dar prieš atsirandant filosofijai, žinojo, kad pasaulį reikia visų pirma *ištverti,* o ne interpretuoti ar keisti. Karas yra tradicinio realybės principo nugarkaulis. Jo pasekmės yra naujų socialinių institucijų kūrimas, ir kartu su tuo jis pateikia labiausiai vidinės, karčiausios gyvenimo klasinėje visuomenėje patirties branduolį. Feodalizmo ir tautinių valstybių susidarymo laikais nesugebanti gintis visuomenė buvo pasmerkta pražūčiai arba pavergimui. Be karinio „apsauginio apsiausto" neįstengė išgyventi nė viena mūsų pasaulio istoriškai stipri grupė.

Tiesioginis pridėtinių verčių pervedimas kariniams aristokratiniams sluoksniams („valdančioji klasė") yra feodalinių visuomenių bruožas. Tačiau dabarties pasaulis, išaugęs iš buržuazinės revoliucijos, griovusios feodalizmą, iki šiol niekur neįstengė galutinai įveikti šio principo. Viskas, ko jis šiuo atžvilgiu pasiekė, baigėsi tuo, kad tiesioginis pridėtinės vertės pervedimas buvo pakeistas netiesioginiu. Tiesioginį tautos išnaudojimą, vykdomą aristokratų sluoksnio ir jų išlaikomos kariaunos, pakeitė šiuolaikinės tautinės kariuomenės su profesionaliais kadriniais daliniais, finansuojamais iš mokesčių. Bet kaip tik čia šiuolaikinė valstybė, kaip karinio „apsauginio apsiausto" visuomenei organizatorė, savo funkciją vis labiau veda *ad absurdum.* Mat totalinio karo, visuotinės karinės prievolės ir branduolinės strategijos epochoje kariniai didžiųjų valstybių aparatai jau nėra visuomenės gyvenimo apsauga – sulig kiekviena diena jie patys vis labiau kelia didžiulį pavojų išgyvenimui. Nuo to laiko, kai pasidarė įmanoma ištisiniu teritorijos bombardavimu ir griovimu, nepaisant ar tai palies kombatantus ar nekombatantus (t. y. ar tik karius, ar ir civilius gyventojus), galutinai sunaikinti ištisas visuomenes, šiuolaikinės valstybės, kurios vadina save demokratinėmis ar socia-

listinėmis, žaidžia savo gyventojų gyvybėmis, kaip pačios brutaliausios feodalinės sistemos nebūtų galėjusios nė labiausiai to norėdamos.

Jeigu dirbančiųjų žmonių pagamintos pridėtinės vertės pervedimas politiniams kariniams aparatams iš tiesų būtų ta kaina, kurią mes turėtume mokėti už savo išlikimą, tai ją ir šiandien reikėtų mokėti, kad ir griežiant dantimis. Iš tiesų taip nėra. Milžiniškos pridėtinės vertės sumos perpumpuojamos į politines karines struktūras, kurios bemaž nesulaikomai veliasi į vis labiau rizikingus konfliktus ir grasina viena kitai. Todėl dirbti – šiandien reiškia (tau patinka, ar ne) remti sistemą, kuri po kiek laiko gali ir nebūti mūsų išgyvenimo sistema. Mes jau seniai mokame nebe už išgyvenimą, o kuriame pridėtinę vertę savižudybės mašinai išlaikyti. Aš manau, kad tai tradicinės realybės ir racionalumo sąvokos žlugimas; tam tūkstančiu balsų pritaria vakarietiškame antstate siaučiantis iracionalumas; jis pasiekė tokį lygį, kad ne tik nesileidžia tiriamas atskirų intelektų, bet net ir kelia klausimą, ar šio pasaulio veiksmo centrai gali sukaupti pakankamai racionalios energijos, kad įveiktų juose pačiuose veikiantį iracionalumą. Visa, kas šiandien galėtų atmegzti mazgą, yra to mazgo dalis. Kas šiandien vadinama racionalumu, yra kiaurai susikompromitavę, nes panašu į laukinišką savisaugos principo formą.

Stulbina paskutinio didžiojo, racionaliu skelbiamo bandymo pralaužti giluminius visuomenės iracionalumo sluoksnius likimas. Kai buvo bandoma atmegzti kapitalistinės sistemos prieštaravimų mazgą remiantis marksistine dialektika, mazgas ne tik neatsimezgė, bet dar labiau užsiveržė ir virto visišku absurdu. (Žr. skyrelius apie Didįjį inkvizitorių; valstybės ir viešpataujančiųjų jėgų cinizmą; metapolemiką.) Didžiųjų jėgų konflikte marksistinė frakcija, ėmusis „spręsti" kapitalistines problemas, ko gero, tapo pačia beviltiškiausia problemos dalimi. Kodėl taip yra? Pasirodo, kad moralizuojantis pridėtinės vertės teorijos aspektas pragaištingai ir iliuzionistiškai aplenkė analitinį aspektą. Mat tai, ką ji kelia kaip „objektyvią kapitalizmo apgaulę" dirbančiųjų masių atžvilgiu, kartu yra ir aprašymas to, kas atsitinka visose visuomenėse, turinčiose politines karines struktūras, nors jos ir dešimt kartų skelbiasi esančios socialistinės. Pridėtinės vertės nukreipimas į ginklavimąsi, esant vi-

siškai suvalstybintoms gamybos priemonėms, funkcionuoja dar net geriau – tai rodo Rusijos pavyzdys.

Ar marksistinių revoliucijos teorijų priežastis nėra tragiškai klaidingas teorijos apie pridėtinę vertę interpretavimas? Savo strategine prasme jis iš esmės buvo bandymas suformuluoti objektyvią, tai yra kiekybinę, kalbą, kuria būtų gvildenamas vienas moralinis visuomeninis santykis (išnaudojimas). Išnaudojimo sąvoka plėtojama apskaičiavimais, ir stengiamasi įrodyti, kad išnaudojimas amžinai negali trukti. Tačiau išnaudojimo problema iš esmės glūdi ne kiekybinių svarstymų lygmenyje. Kas apskaičiuos, ką žmogus gali pakęsti? Nėra tokios matematikos, kuria būtų galima apskaičiuoti, kiek laiko išsilaikys kantrybės siūlas, nėra ir sąmoningumo aritmetikos. Tūkstantmečius truko grūdinantis, kreipiantis į rezignaciją žmonių auklėjimas karinėse ir klasinėse visuomenėse; juo buvo siekiama, kad žmonės sutiktų su valdžios reikalavimu atiduoti pridėtines vertes – ir begalinėse dabartinės Rusijos agrarinių archipelagų platybėse žmonės beveik nesiskiria nuo antikos vergų ir felachų. Tam reiškiniui suvokti svarbesnė būtų „savanoriškos vergovės" analizė, o ne pridėtinės vertės teorija. Išnaudojimo problema daugiau liečia politinę psichologiją negu politinę ekonomiją. Rezignacija stipresnė už revoliuciją. Tai, ką galima būtų pasakyti apie Rusijos prakeiktuosius, parašė ne Leninas, o Flaubert'as: „Rezignacija yra blogiausia iš visų dorybių".

Taigi karinis realybės principas ir kartu visas ligšiolinių savisaugos apskaičiavimų racionalumas mūsų akyse bauginamai yra, todėl kyla klausimas, ar užteks mūsų civilizacijos dvasinių resursų sukurti naują transmilitarinį ir postindustrinį realybės principą. ABC ginklai bei visa artilerinė grasinimų sistema yra ne kas kita, kaip pasaulinio istorinio sustabarėjimo proceso augliai; imperinės poleminės kultūros čia demonstruoja savo techninę esmę. *Overkill* realizmas, kuriuo dabar grindžiamos didžiųjų valstybių interakcijos, ilgainiui gali virsti tiktai politikuojančių psichopatų realybės principu.* Karinės išgyvenimo sampratos epocha su visais savo pasekmių principais artėja prie totalinės pabaigos.

* Plg. šio skyriaus poskyrį „Karinis cinizmas".

Bet ar tai, kas čia miršta, nerodo ateityje gimsiant naują išmintį? Jeigu išgyvenimas ateityje apskritai jokiu būdu negali paklusti karinių ir išnaudotojiškų sustabarėjusių sistemų dėsniui, tai ar čia neryškėja naujas realybės principas? Pati pasaulio būsena atiduoda mūsų išlikimą į kito racionalumo rankas. Išgyvenimo kainos jau nebegali nulemti abejotinas realybės principas. Vyksta pasaulinė istorinė savisaugos principo kaita, kuri veda *ad absurdum* visus kietumus ir ginklavimąsi. Tai cinizmo dievų sutemos. Baigiasi kietų subjektų, kietų faktų ir kieto biznio laikas. Branduolinį ginklą turinčias kultūras ima veikti jų ginkluotės *feedback*. Kas moka suskaldyti atomą, turbūt sugeba skaldyti ir žmoniją, sistemingai priešinti vieną jos dalį su kita ir daryti save vis nejautresnį. Todėl aš pavadinau atominę bombą mūsų civilizacijos Buda. Ji stovi prieš mus sustingusi ir nepriklausoma, kaip nebylus negatyvių idėjų garantas. Joje techniškai išreikštas ontologinis mūsų gynybiškumo maksimumas. Ji inkarnuoja kraštutinę ribą, kurią sugebėjo pasiekti mūsų kietasis ginkluotas subjektyvizmas. Jeigu mes iš jos nepasimokysime, jeigu, remdamiesi nauju realybės ir racionalumo principu, nesukursime švelnesnių aplinkybių, tai kietosios, ko gero, gali padaryti taip, kad mūsų nebeliktų.

Loginis aspektas

A. Juodoji empirija: švietimas kaip poleminio žinojimo organizacija

Galbūt tiesa yra moteris, kuri turi pamato nerodyti savo pamatų?

Friedrichas Nietzsche, „Linksmasis mokslas"

Ten, kur reikia, esantis šnipas pakeičia dvidešimt tūkstančių karių fronte.

Napoleonas Bonaparte'as

Agentai turi būti intelektualai; jie privalo lemiamą akimirką paaukoti viską.

Tarybinės žvalgybos tarnybos direktyva Nr. 185 796, pacituota B.Newmano knygoje „Šnipai. Vakar, šiandien, rytoj" (1952)

Švietimas? Gerai. Mokslas? Tyrimas? Gerai, gerai! Tačiau kas domisi švietėjais? Kas tiria tyrimą, kas užsiima mokslu apie mokslą? Ar taip klausdami reikalaujame daugiau švietimo, mokslo, tyrimo, ar mažiau jų, ar kitokio jų tipo? Ar tai kreipimasis į filosofiją? Į metamokslą? Aš už fenomenologinio kelio tąsą. Mes klausiame: kas kuo domisi? Kokios mokslo formos ar mokslai dėl tų interesų atsiranda? Kas ką nori žinoti? Kodėl? Kas skatina žmogaus smalsumą? Ir net jeigu tarsime, kad *homo sapiens* iš prigimties trokšta patyrimo, nori viską išbandyti ir yra perdėm smalsus, tai vis dar lieka paklausti: o kam tokio smalsumo, tokio noro žinoti? Jei ideologijos kritikoje vis klausiama: kas kalba? (kad klausėjo žodžius būtų galima laikyti jo visuomenine pozicija), tai švietimo kritikoje mes klausiame: kas ieško? kas tiria? kas kovoja?

Ir čia atsiveria gana keistas giminysčių laukas – savotiškas smalsuolių, žinių ir naujienų ieškotojų klanas. Mat taip žiūrint filosofas ir šnipas, policininkas ir žurnalistas, detektyvas ir psichologas, istorikas ir moralistas atrodo kaip tos pačios, kad ir nesutariančios, šeimos vaikai. Visi yra tarsi iš skirtingų tyrimo spektro linijų. Smal-

sumas ieško smalsumo priežasčių – jis taip pat ieško! – aiškinimų paaiškinimų, ir todėl pats turi leistis paklausiamas, kokios tavo smalsumo priežastys. Antišvietėjiški polinkiai? Reakcija? Bloga savijauta švietimo sąlygomis? Mums rūpi žinoti, kaip ten yra su tuo noru žinoti. Yra per daug „žinojimo", kuris dėl įvairių priežasčių turėtų kelti norą, kad mes prie jo nebūtume priėję ir būtume likę „neapšviesti". Tarp „išvadų" yra per daug tokių, kurios kelia siaubą. Jeigu žinojimas yra jėga, tai šiandien susiduriame su andainykščiu siaubu, suvokta jėga, kurią teikia išvados, skaidrumas, perprantami ryšiai. Jeigu anksčiau tyrimas – bet kuria prasme – mažino baimę didindamas žinojimą, tai šiandien pasiektas toks taškas, kai jis virsta tuo, prieš ką ketino stoti, – baimės didėjimu. Šiurpas, kurio norėta išvengti, vėl lenda iš apsaugos priemonės.

Švietimo plėtotei būdinga epochinių mastų kolektyvinio nepasitikėjimo ugdymas. Racionalizmas ir nepasitikėjimas yra giminingi impulsai, abu glaudžiai susiję su kylančios buržuazijos ir naujųjų laikų valstybės dinamika. Priešiškų ir konkuruojančių subjektų ir valstybių kovoje už išlikimą ir hegemoniją atsiranda nauja realizmo forma – tokia, kurios variklis yra nerimas, kad netaptum apgavystės arba pralaimėjimo auka. Viskas, kas mums „pasirodo", gali būti galingo, pikto priešo klaidinamasis manevras. Descartes'as, įrodinėdamas savo abejones, prieina prie baisingos minties, kad galbūt visas mūsų regimasis pasaulis yra tiktai *genius malignus* miražas, skirtas mums apgauti. Švietėjiškas, perprantantis žvilgsnis į tikrovę atsiranda atvėsus intelektualiniam aš santykiui su pasauliu, pykčiui ir savisaugos baimei įsiskverbus iki pat šiuolaikinio noro žinoti šaknų. Didžiulis tikrumo noras ir toks pat neįveikiamas apgavystės laukimas verčia šiuolaikinę pažinimo teoriją ieškoti absoliučių ir neginčijamai tvirtų tikrumo šaltinių – tarsi jai rūpėtų įveikti tiesiog pasaulį naikinančią abejonę. Žvalgybos branduolį sudaro poleminis realizmas, kuris skelbia karą reiškiniams: jis pripažįsta tiktai nuogas tiesas, nuogus faktus. Mat klaidinimai, kurių žvalgas tikisi, vertinami ir kaip rafinuoti, bet perprantami, demaskuojami manevrai. *Verum et fictum convertuntur.* Apgaulės įžvelgiamos, nes jų imamės patys. Šiame pasaulyje savaime suprantami dalykai yra būti apgautam, patirti grėsmę, pavojų, o ne atvirumą, pasiūlą, saugumą.

Taigi tiesą visada sužinosi ne iš karto, o tik antru bandymu, kaip kritikos produktą, kuris paneigia tai, kas iš pradžių atrodė tiesa. Tiesa „atrandama" ne paprastai ir be kovos, o išplėšiama, sunkiai įveikus pirminius dalykus, kurie buvo jos maskuotė ir priešingybė. Pasaulis tiesiog sprogsta nuo problemų, pavojų, apgavysčių ir bedugnių, kai tik į jį pasižiūrima nepatikliu tiriamu žvilgsniu. Naujųjų laikų žinojimo universume vyrauja kulisai, dvigubi dugnai, klaidinančių vaizdų panoramos, netikros minos, slepiami jausmai ir motyvai, uždengti kūnai – tai vis fenomenai, kurie sunkina priėjimą prie „pačios tikrovės" būtent todėl, kad jie sudaryti iš daugiareikšmių, dirbtinių ir sugalvotų veiksmų ir ženklų, kurių vis daugėja. Ir tai verčia griežtai skirti tai, kas akivaizdu, nuo to, kas slepiama. Aš esu apgaudinėjamas, vadinasi, aš egzistuoju; ir: aš demaskuoju apgavystes, aš apgaudinėju pats, taigi laikausi. Taip galima būtų išversti Kartezijaus *cogito, ergo sum.*

Mes bendrais bruožais apžvelgsime kardinaliuosius cinizmus, kad šešiais žingsniais aptartume „švietimo", kaip poleminės empirijos, svarbiausias manifestacijas ir dimensijas: karą ir špionažą; policiją ir sekimą klasių kovoje; seksualumą ir vidinį kivirčą; mediciną ir įtariamą ligą; mirtį ir metafiziką; gamtos mokslą ir ginklų techniką. Tai ne atsitiktinumas, kad ši poleminė fenomenologija apima problemų ratą nuo karybos iki gamtos mokslo; mes čia ruošiamės kito skyriaus „transcendentinei polemikai"; ji parodo, kaip už smalsumų eilės reiškiasi kovos būtinybės, kurias valdo „pažinimo interesai". Šioje fenomenologijoje mes atliekame būdingus čiuopiamuosius judesius, čiuopdami save, dar ieškantį „visiško moderno", save, kuris mokosi abejoti Kartezijaus abejonės produktyvumu ir nepasitikėti begaliniu švietimo nepasitikėjimu.

1. Karyba ir špionažas

...Vietoj to jis pasiuntė į Madridą 1869 metų gegužės mėnesį savo patikėtinį Theo fon Bernardį, istoriką ir nacionalinės ekonomikos specialistą, kurį, prisidengusį mokslininko kauke, Bismarckas ir Moltke dažnai naudojo slaptoms misijoms...

Tačiau tai reikalavo didelio mokslinio pastabumo, žmonių pažinimo, apsukrumo, gebėjimo apsimesti; apskritai gudrumo ir rafinuotumo...

Wilhelmas J. C. E. Stieberis,
„Kanclerio šnipas", 1981

Kiekvienam karvedžiui rūpi, ką daro priešas, ką jis planuoja, kokia jo būklė, kaip tai sužinoti. Tiesioginio ryšio nėra. Klausti patį priešą ir neįmanoma, ir mažų mažiausia beprasmiška, kadangi jis visada sakys neteisybę.

„Todėl reikia puikios žvalgybos tarnybos, kurios vadas turi būti nepaprasto intelekto žmogus, bet nebūtinai kovotojas. Jis privalo sugebėti aiškiai mąstyti, kad atskirtų esmę nuo daugybės atsitiktinumų, esančių visur, kur susiduriama su priešininko problemomis."*

Gali neabejoti, tiksliau gali būti tikras, kad priešininkas stengiasi tave apgauti. Jis apsimes stipresniu arba silpnesniu negu yra, kad tave išprovokuotų arba išgąsdintų. Jis užims vienas pozicijas, o staiga puls iš netikėtos pusės. Taigi kiekvienos priešininkų diados pusės išgyvenimo logika reikalauja tyrimais (šnipinėjimu) perprasti apgaulingus priešininko manevrus, pastebėti juos arba pranokti savo atskleidimais, atsakomaisiais apgaulingais manevrais arba operatyvinėmis priemonėmis. Todėl šnipinėjimas yra arčiausiai išgyvenimo mokslo. Iš šnipinėjimo pavyzdžio geriausiai matyti, ko siekia poleminis „švietimo" realizmas. Žvalgyba yra priešo tyri-

* Bernard Law Viscount Montgomery of Alamein, *Weltgeschichte der Schlachten und Kriegszüge*, Bd. 1, München, 1975, S. 17. Iš ten pat ir šis kariškių įsijautimo į priešininką taktikos eskizas: „Vadas turi sugebėti įsijausti į savo priešininką arba bent bandyti tai padaryti. Dėl tos priežasties karo prieš Hitlerį metais aš visada turėjau savo automobilyje savo priešininko nuotrauką. Dykumoje ir paskui Normandijoje mano priešininkas buvo Rommelis. Aš vis studijavau jo veidą ir bandžiau įsivaizduoti, kaip jis reaguos į judėjimus, kuriuos aš norėjau pradėti. Kad ir kaip keista, tačiau tai pasirodė naudinga.

mas – žinių kaupimas apie tą, su kuriuo mane sieja ne simpatija ir ne abejingas neutralumas, o tiesioginio ir grėsmingo priešiškumo įtampa. Ji skatina ypatingą norą žinoti ir reikalauja savotiškų „netiesioginių" tyrimo metodų: apsimetinėjimo, slaptumo, pasitikėjimo įgijimo, draugysčių išnaudojimo. Špionažas naudojasi menu prašnekinti kitus, seka ir daro kratas, aiškinasi svetimas intymias ir slaptas sritis, ieško progų šantažuoti, tyrinėja pažeidžiamas ir silpnas priešininko vietas. Jis tikisi priešininko pusės žmonių išdavystės. Visa tai įeina į šnipinėjimo mokslo metodiką. Priešiškai realybei, t. y. priešui, šnipas, t. y. „pažinimo subjektas", rodosi su kauke.

Iš karto matyti, kad šnipinėjimas eina prie „tiesos" kitaip negu mokslas ir juo labiau filosofija. Mat tiesos, kurias renka šnipas, dedasi iš pat pradžių karštai „suinteresuotos", kad būtų pastebėtos. Valstybių karas, sąmonių karas. Žinių kelias per subjektą A pas subjektą B jau yra kovos arba ginklavimosi dalis. Ši amorali tyrimo kryptis atitinkamai tiesiogiai remiasi karo teise ir išimtine etika, kuri sako, kad galima viskas, kas padeda savisaugai. Šis žinojimas nepripažįsta aristokratiško nesuinteresuotumo ir kontempliatyvaus objektyvumo gesto, kurį dažnai sau leidžia mokslas. Šnipas turbūt yra arčiau kariškio negu filosofo ar tyrinėtojo. Jeigu jis nori ką nors sužinoti, tai visada apsimeta esąs abejingas; reikėtų dar išsiaiškinti, kada tyrinėtojai ir mokslininkai elgiasi kitaip.

Tačiau kaip į šnipą žiūri karys arba filosofas? Ilgą laiką jie niekino jį; ir ne be pagrindo, nes šnipų tyrimo darbas pažeidžia ir vienos, ir kitos pusės etines normas. Generolams, kurių veikla „herojiška, dora, vyriška, narsi", niekada nepatiko bendrauti su žmonėmis, kurie viso to negalėjo vertinti jau vien dėl savo profesijos. Šnipų moralė kita, nors jie kovoja už tą patį. Didvyris nenorėjo, kad jo kovos partneris būtų paperkamas žmogus, nes jam atrodė, jog tai suterš jo garbę. Strategija ir taktika, kuriose irgi netrūksta apgavysčių ir triukų, nepaisant savo dvilypumo, yra vyriški dalykai; tuo tarpu šnipas atrodo vien tiktai klastingas ir gudrus žemąja prasme. Jis dažniau veikia klaidindamas, negu tiesiai skinasi kelią. Bet Napoleonas vis dėlto dorai prisipažino, kad jo didžiąsias pergales lėmė ne vien jo paties karinis genijus, bet ir diplomatinis jo geriausio šnipo Karlo Schulmeisterio klaidinimo

menas (jis suvaidino lemiamą vaidmenį apdumiant akis austrams, ir dėl to jie pralaimėjo Ulmo ir Austerlico mūšius). Pasakojama, kad generolas fon Moltke, Bismarcko kareiva, apskritai nemėgęs šnipų, o ypač Wilhelmo Stieberio, kuris nuo 1863 metų buvo pirmasis Bismarcko šnipas (pravarde Vyriausiasis saugumo kelneris) ir remdamasis Žinių biuro, taigi savotiškos spaudos agentūros priedanga, sukūrė tarptautinį prūsų slaptosios policijos tinklą. Skaitydamas neseniai paskelbtus Stieberio memuarus, suvoki šių laikų žvalgybos sistemų reikšmę „realiai politikai". Stieberis ne tik daug kartų apsaugojo nuo pasikėsinimų Bismarcką ir imperatorių Vilhelmą I, bet ir, naujais principais pagrindęs Austrijos karybos šnipinėjimą, iš esmės parengė Prūsijos 1866 metų žygio į Austriją planą. Jis vadovavo slaptam paruošimui ir išžvalgymui teritorijos, kurioje turėjo vykti 1870–1871 metų vokiečių žygis į Prancūziją. Tačiau kuo daugiau apdovanojimų jis gavo už tokią iš pažiūros sėkmingą veiklą, tuo labiau jį ignoravo Prūsijos karininkų kasta. Herojai negalėjo pakęsti, kad jų naivus (?) kareiviškas etosas turėtų ką nors bendra su šnipų vado nuosekliu, apgalvotu amoralizmu*. Kuo aukštesnė tarnyba, tuo daugiau esi priverstas meluoti. Niekas nenorėjo pripažinti Machiavellio realizmo, teigiančio, kad kare apgaudinėti yra garbinga (*Discorsi*, III. Buch, 40).

Ne kitaip elgiasi ir mokslininkai bei filosofai, kurie nė žiūrėti nenori į šnipo ir šnipinėjimo pusę. Mat jo rankos purvinos, suprask: pernelyg aiškūs, pernelyg daliniai, „smulkūs" interesai. Didieji tiesos ieškotojai daro viską, kad nebūtų panašūs į šnipus; jie apskritai linkę nepripažinti jokių savo „interesų" ir nebūti jokio „tikslo" įrankis. Jei tikras filosofas niekino net ir savo duondavį (plg. Schillerio visuotinės istorijos paskaitą), tai šnipas jam buvo tikrai žemiau bet kokios kritikos. Bet kas, jeigu šnipas iš tiesų pasirodytų esąs filosofo tyrinėtojo šešėlis ir abejotinos šlovės antrininkas?

Iš paviršiaus žiūrint, žinoma, sunku įsivaizduoti didesnį skirtumą, negu yra tarp šnipo ir tiesos tyrėjo: šnipas labai angažuotai „domisi" (renka žinias) kurios nors partijos, tautos ar tiesiog žmonių grupės naudai, o „tiesos ieškotojas" žiūri tik į visumą ir

* Stieberį tai žeidė; atsiminimuose jis šiek tiek teisinasi, bet kartu ir iš dalies atsirevanšuoja priešininkams, kurie jį laikė „antiliberaliu, antihumanišku ir net cinišku" (Stieber, S. 176).

tvirtina tarnaująs visos žmonijos labui, jeigu ne apskritai „grynajai tiesai". Tik XX amžiuje švietimo mokslas ir filosofija suvokė savo ribotą šališkumą ir siaurus poleminius bei pragmatinius ryšius. XIX amžiaus pabaigoje, klasių kovų epochoje, aukštojo pažinimo antspaudo saugotojai pirmą kartą pajuto po savo kojomis siūbuojant žemę; kilo nemalonus įtarimas, kad jie, buržuaziniai mokslininkai, galbūt yra valdančiosios buržuazijos agentai – akli politinės sistemos padėjėjai, skelbiantys naivias idealistines „bendras" tiesas, kurias valdančioji klasė dažniausiai sėkmingai panaudoja saviems interesams. Kai 1914 metų rugpjūčio mėnesį prasidėjo Pirmasis pasaulinis karas, profesionalai „tiesos ieškotojai" nusimetė kaukes. „1914 metų idėjų" banga pasigriebė juos, ir jie pasirodė esą visiškai pasiruošę sąmoningai perimti dvasinio ginklų kalvio vaidmenį tautų skerdynėse. Sunku net įsivaizduoti, koks įmanomas staiga tapo kultūrinis šovinistinis „grynųjų tiesų" nacionalizavimas, o tai matyti skaitant 1914–1918 metais parašytas „teorijas"*.

Vėlesniais dešimtmečiais mokslai apskritai nepaprastai sumažino savo tiesos patosą. Be to, mokslininkams teko gyventi nuolat įtarinėjamiems, jog yra galingųjų talkininkai. Nuo to laiko ėmė rodytis ne taip jau neįmanoma, kad šnipas galėtų stovėti greta filosofo, slaptas agentas – greta tyrėjo. Tuo pat metu, kai kariškiai liovėsi dėjęsi herojais, tyrėjų sąmonė ėmė darytis vis labiau pragmatiška. Pažinimas ir interesai dabar turėjo, netgi privalėjo būti susiję, tiktai būtent interesai turėjo įrodyti savo legalumą. Nietzsche pradėjo kiekvieną valią žinoti griauti įtarinėjimu valia valdyti. Kas studijuoja Pirmojo pasaulinio karo istoriją, negali nepastebėti, kokį svarbų vaidmenį jame vaidino šnipinėjimas ir kariniai „tyrimai" – žvalgybinis karas, psichologinis karas, išdavystė, propaganda. Pagaliau generolas Moshe Dajanas po Izraelio–arabų šešių dienų karo atviraširdiškai ir paslaptingai pareiškė, kad žvalgybos tarnybos jame suvaidino tokį pat svarbų vaidmenį kaip ir aviacija bei tankai. Tabu, atrodo, nebeegzistuoja. Turbūt ne kitaip yra ir su daugybe viso pasaulio mokslininkų, kurie aiškiai, be jokių profesinių skrupulų dalyvauja kuriant ginklų projektus ir naikini-

* Plg. Julieno Bendos aiškią polemiką leidinyje *La trahison des clercs*, 1927.

mo potencialus. Mokslas irgi priverstas ieškotis duonos, ir jau dalis jo būsimame kare įžvelgia savo darbdavį*.

Karinis tyrimas kaip filosofinio tyrimo provokacija? Ar pažinimas pajungiamas tam tikriems interesams ir kokie bendri, kokie atskiri jie turi būti? Ar kiekvienas „tiesų", išvadų ir duomenų rinkimas susijęs su polemiškais, gynybiniais ir agresyviais subjektais (valstybėmis)? Žinoma, šnipinėjimas labiausiai nutolęs nuo „bendro" intereso iliuzijos. Todėl jis primygtinai reikalauja laikyti paslaptyje savo išvadas. Tuo tarpu mokslininkai kategoriškai linkę publikuotis, ir kai kurios metateorijos net užmezga fundamentalų ryšį tarp tvirtinimų bendrumo, tiesos ir viešumo. Mokslas giriasi, kad yra visiems prieinamas, o slaptosioms tarnyboms aišku, kad koks nors „pažinimas" tiktai tol ko nors vertas, kol ne visi žino, kad joms jis žinomas.

Čia matyti panašumas tarp pažinimo teorijos ir kriminalinės policijos kriminalinės technikos skyriaus: abu modeliuoja „objektyvias" pozicijas tiriamojo objekto atžvilgiu, ir tos pozicijos be priešiško nusiteikimo jo atžvilgiu būtų nesuprantamos. Abiem rūpi atskirti tai, kas matoma, nuo to, kas slepiama. Abiem žinoma, kad visur tyko paklydimai ir apgaulės. Abiejų viduje apgaulė konkuruoja su įtarumu. Turėti priešą, vadinasi, apibrėžti tyrimo objektą (atvirkštinis šio sakinio variantas tik iš dalies įmanomas). Karas nukreipia smalsumą į polemines vėžes ir nežinomus priešininko aspektus traktuoja kaip jo pavojingumą. Pažinti priešą – tai jau pusiau grasinti. Iš priešiškumo kyla specialios smalsumo ir tyrimo sritys bei pažinimo interesai: pro rakto skylutę žvelgti į nuogus faktus. Be kivirčo ir atitinkamo prisidengimo nebus apnuoginimo, be užmaskavimo – nuogos tiesos. „Tyrimo" užmaskuotų tiesų tiekimas paklūsta vienam dialektiniam principui: tiktai specifinis, polemikos padiktuotas pridengimas sukuria erdvę „už" – „nuogus faktus". Nuoga yra tai, kas prieš tai buvo slapta: priešas, kurio slapta pasiklausyta jo privačioje aplinkoje; vienur slepiama galia, kitur konspiracija; nuogos moterys, padarytos matomos genitalijos; amoralių žmonių prisipažinimai; tik-

* Aš čia atsisakau empiriškai svarbaus įvairių „intelekto", „tyrimo", „mokslo", „filosofijos", „kritikos" sąvokų ir funkcijų diferencijavimo. Mūsų svarstymai priklauso ne intelekto sociologijai, o įeina į pažinimo teorijos (polemines) priešlaukį.

ri ketinimai, tikri motyvai, rūsti statistika, nepermaldaujami parodymai. Kas tiria, tas nepasikliauja tuo, kas „sakoma"; nuogi faktai turbūt visuomet yra kitokie, negu tai, kas „sakoma". Priešas yra visur: gamtos jėgos yra pernelyg galingos, pernelyg pavojingos, kad galėtume jomis pasikliauti; varžovai, kurie rimto pavojaus atveju mūsų nepasigailės ir jau žiūri į mus kaip į lavoną, kurį jie, norintys „išlikti", jeigu kas, peržengs; tradicijos, kurios pučia į mūsų galvas miglas ir verčia „tuo tikėti", bet draudžia žinoti, kaip yra iš tikrųjų.

Slaptumas yra būdingas kriminalinės technikos tarnybų pažinimo teorijos bruožas, ir čia tyrimas išsiskaido į naiviąją ir refleksyviąją, patikliąją ir rafinuotąją kryptis. Naivieji remiasi tuo, kad jie nėra išankstiniai kieno nors priešai ir niekas jų neprivers būti tokiais priešais. Jeigu šio tipo tyrėjai „kažką žino", tai jie automatiškai mano, kad gali tai pasakyti bet kam kitam. Labiau refleksyvios tyrimo formos (pvz., senoji masonystė) nuo seno laikėsi kitos pozicijos: jos akceptavo priešiškumo (kad ir reliatyvaus) faktus ir sąmoningai pasikliovė slaptumu; masonai pripažino būtinybę, esant neišvengiamiems konfliktams, remtis kovos logika. Jie žinojo, kad žinojimu galima naudotis kaip ginklu, geriausiai kaip slaptu. Kitas turi nežinoti, kad mes žinome. Šnipui tai ypač būdinga: sužinoti, neduodant žinoti, kad žinai. Iš čia kyla dažnai žavus, romantiškas špionažo maskaradas. Agentai mokomi matyti, patys likdami nematomi, pažinti, patys likdami neatpažinti. Wilhelmas Stieberis buvo ne vien gudrus organizatorius, bet ir talentingas aktorius – jis aplankė net Karlą Marxą, kai šis buvo tremtyje Londone, ir sėkmingai suvaidino prieš jį dėl revoliucinių įsitikinimų iš Vokietijos pabėgusį gydytoją; Stieberis savo memuaruose patenkintas savimi pažymi, kad ponas Marxas nė žodžiu nepasiteiravo apie jo, kaip revoliucionieriaus, gyvenimą ir apie padėtį Vokietijoje, tiktai klausinėjo daktarą Schmidtą, kaip gydytis nuo hemorojaus*. Be to, Stieberis kartais pasirodydavo neramiose vietose kaip peizažų tapytojas, sako, net bastęsis kaip sendaikčių prekeivis, stumdantis devocionalijų ir pornografinių atvirukų vežimėlį – su vienos ar kitos rūšies preke visada buvo galima įtraukti į atvirą pokalbį kareivius. Taip pat yra žinių, kaip elgiasi Stieberio palikuonys iš socia-

* Stieberis rinko kaltinamąją medžiagą, reikalingą Kelno komunistų bylai.

listinės prūsiškos slaptosios policijos: Rytų agentai psichologiniuose kazanovų kursuose mokosi, kaip švelniai gydyti Bonos politikų sekretorių savaitgalio neurozes, kad iš to naudą turėtų ir Rytų Berlyno valstybės saugumo tarnyba.

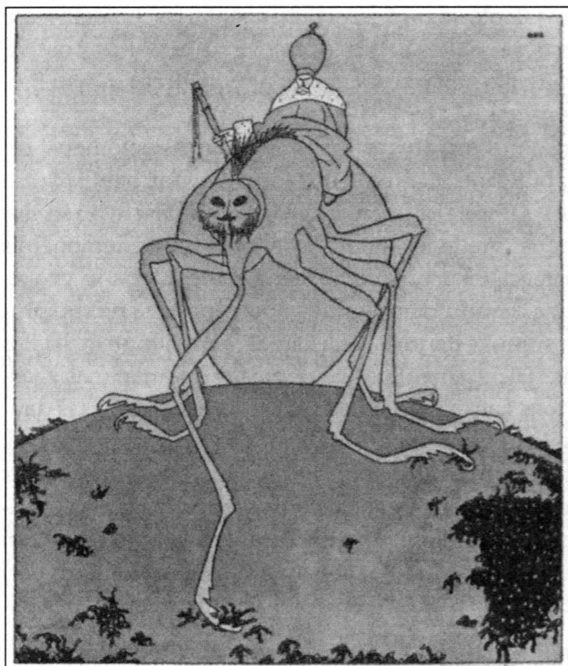
Gal mes veržiamės pro atviras duris? Vokietijos visuomenei seniausiai turėtų būti žinomi mokslo ir špionažo ryšiai, bent jau nuo to laiko, kai į visų sąmonę įsiskverbė vienas slaptųjų tarnybų kalbos štampas. „Išvados" yra ta legaliomis ir nelegaliomis priemonėmis sukaupta informacija, kuri „kaltina" vieną asmenį arba jų grupę. Įtarimas diktuoja „išvadų" kaupimą, jis duoda pradžią tyrimo procedūrai. Tai, ką surenka įtarimas, guli kaip išvados, kai ateina laikas imtis priemonių. Tai ne semantinė klaida, ne sąvokų sutapimas. Žvelgiant plačiau, toks kalbėjimas apie išvadas yra tiktai vienas iš daugelio būdų atskleisti pirminį pažinimo ir intereso (poleminio) ryšį. Anglai čia vartoja kompaktišką žodį: *intelligence*. „Taip apibrėžiamas žinių, informacijos (viešai prieinamos arba slaptos) rinkimas, vertinimas ir perdavimas ypatingoms tarnyboms (*agencies* arba *services*) karinės ir politinės vadovybės (generalinio štabo arba vyriausybės) naudai..."* „Nuogi faktai", kuriuos surenka *intelligence*, sudaro solidų ciniškosios empirijos sluoksnį. Jie turi būti nuogi, nes privalo parodyti objekto pavojingą priešiškumą. Todėl subjektai turi apsimetinėti, kad galėtų „nuogai" sekti objektus. Subjekto apsimetinėjimas yra bendras šnipinėjimo ir dabartinės filosofijos vardiklis.

2. Policija ir klasių kovos optika

> Beje, mano miela panele, policijai rūpi viskas, o ypač paslaptys.
>
> Lessingas, „Mina fon Barnhelm"

Šis skyrius visų pirma nesunkiai pritaikomas vidaus politikos kivirčams, baimėms ir kovoms. „Psichologiškai istoriškai" traktuojant, švietimas didele dalimi yra politinės baimės ir jos jausminių bei praktinių strateginių rezultatų istorija – įtarumo ir nepasitikė-

* Max Gunzenhäuser, *Geschichte des geheimen Nachrichtendienstes*, Ffm., 1968, S. 11.



Olafas Gulbranssonas, Rusų slaptoji policija, 1909 m.

jimo, kontrolės ir griovimo, sekimo ir paslapties, kriminalizavimo ir piktinimosi istorija. Kas įtarinėja, tas gali tapti juodosios (platesne reikšme – slaptos, poleminės, anarchistinės, orientuotos į blogį) empirijos rinkėju. Iš valdžią turinčiosios šalies tai: valdantieji, administracija, policija, šnipai, šmeižikai; iš valdžios kritikų šalies: revoliucionieriai, maištautojai, nepritapėliai, „disidentai". Kiekviena iš šalių (iš tiesų tai ne vien „šalys", t. y. ne simetriška priešpriešа, o klasės – viršus ir apačia, ponas ir tarnas, valdantieji ir prispaustieji; ši asimetrija, morališkai vertinant, būtų ypač svarbi; tačiau dabar ne apie tai kalba) stebi priešininką pro pykčio akinius. Valstybės organai ir valdančiųjų jėgų atstovai ieško griaunamųjų, opozicinių, nukrypėliškų jėgų tarp valdinių, nerimaudami dėl galimo „sąmokslo", reiškiančio reformų norą. Tuo tarpu priešingos jėgos protokoluoja valdančiųjų amoralius veiksmus, savivalės aktus, teisės pažeidimus, korupciją ir dekadansą. Nesutari-

mo elementas, be kurio neapsieina joks valdymas (tik nelygu kokiu mastu), esant atvirai poleminei įtampai gali paskatinti abipusį tyrimo norą; abi šalys, kad ir nevienodai, yra veikiamos specifinio noro žinoti, kad galėtų demaskuoti politinį priešininką, t. y. parodyti jo nuogybę.

Yra žinoma, kad Liudvikas XIV Versalyje turėjo sudėtingą rūmų špionažo tinklą, kad šnipai jam pranešinėjo apie kiekvieną įtartiną žingsnį, kiekvieną slaptą žodį ir kiekvieną įmanomą rūmininkų užkulisinę mintį – ypač žinias apie perų, šalies didžiūnų, taigi potencialių varžovų ir pretendentų į valdžią veiklą. Nuo to laiko valdžios turėtojai be galo išplėtė ir ištobulino kitų kandidatų į valdžią ir aukštų valdininkų sekimo sistemas. Šiuolaikinės visuomenės kimšte prikimštos visokių vidaus stebėjimo organų. Napoleono I laikais policija įkūrė Fouché archyvą su visų asmenų, ką nors reiškiančių ar galinčių reikšti politikoje, bylomis; Rusijos slaptosios policijos tinklai XIX amžiaus pabaigoje buvo aprėpę ne vien jų pačių šalį, bet ir kitas šalis, kuriose gyveno emigrantų rusų. Savaime suprantamu dalyku šiandien yra tapę privalomi valstybinių tarnybų darbuotojų patikrinimai. Visi valdžios aparatai kovos su griovimu teisę grindžia savisaugos principu.* Aš, žinoma, galvoju apie mūsų valstybės „vidinį saugumą", apie jos apsaugą nuo griovimo, t. y. nuo konstitucijos priešų veiklos.** Aišku, šis slaptas vidinis sekimas turi tam tikros paranojinės rizikos, iš esmės susijusios su tuo, kad sutrinka ryšys tarp matymo ir rodymosi. Rodytis, pačiam nematant, yra vienas iš standartinių persekiojimo manijos motyvų, ir, atvirkščiai, matymas nematant gali virsti „vaiduoklių matymu".***

Politinis vienas kito sekimas šiuolaikinėse visuomenėse nesutampa su šiandienine policijos užduočių samprata, greičiau su XVII ar XVIII amžiaus (tada jos buvo platesnės). Tai susiję *ir* su visuomenės opozicijos struktūros pakitimais. Išnykus feodaliniam absoliutizmui ir iškilus politinėms partijoms, politinė opozicija iš dalies pasidarė nebe tokia nusikalstama: nuo tada ne į *kiekvieną* prieši-

* Šitaip jie nuolat užbėga už akių ypatingosios padėties laisvo stiliaus etikai („mes arba jie"); jiems niekada nepasibaigia karas.

** Günther Nollau, *Wie sicher ist die Bundesrepublik?*, München, 1976, S. 3.

*** Stieberis daug kartų mini, jog Bismarckas jam yra sakęs: „Jūs matote vaiduoklius!"

ninką ar konkurentą imta žiūrėti kaip į keliantį grėsmę. XIX amžiuje atsiradus partijoms, „konstitucijos" ir parlamentai suteikė tribūną daugeliui konkuruojančių jėgų. Susikūrus viešai „opozicijai", kaip vyriausybės priešininkui, tam tikru mastu sumažėjo vidinis sekimas. Tokioje sistemoje priešininkas atlieka dalį darbo, kurį šiaip turėtų nuveikti šnipai (jie, žinoma, neliko bedarbiai, bet slaptosios ribos pasikeitė): priešininkas dabar pats turi pasakyti, ką mano, ką planuoja, kokios jo priemonės ir kokie stiprūs jo šalininkai. Parlamentinės sistemos iš tiesų turi tą privalumą, kad slopina politinę paranoją kasdieniais priešininkų kontaktais; integracija bendradarbiaujant; pasitikėjimas dalijantis valdžia ir matant kito veiksmus*. Žinoma, tas slopinimas tik dalinis, nes esant legaliai opozicijai griovimo problemos pasikeičia: politinė baimė dabar sukasi apie galimybę, kad „sistemos pakeitimas" gali įvykti patyliukais ir saugomas legalumo arba (ir tai dar blogiau) pogrindyje, neparlamentinėje sferoje, už peržvelgiamos oficialios nesantaikos ribų; todėl ir daugiapartinės valstybės gana dažnai susiduria su politine paranoja (McCarthy pobūdžio reiškiniai).

Juodajai empirijai yra žinoma ir atvirkštinė perspektyva. Ji mato kruvinus arba į save lenktus galiūnų pirštus. Ir dažnai su pateisinamu pykčiu apverčia teisėtumo principą. Ji ne vien klausia: kokiais principais, kokia teise remiasi valdžia? Bet ir: kokią teisę apeina galiūnai, vykdydami savo valdžią, kas slepiasi už legalumo skraistės?** Šio poleminio smalsumo variklis yra politinė trauma: būti bejėgiui ir pasmerktam „legaliai", bet brutaliai, skausmingai, slegiančiai kitų prievartai – tėvų prievartai, drausminei prievartai, politinei prievartai. Trauma žadina kritiškumą. Jo apriorinė nuostata: manęs niekada niekas daugiau nemuš, aš niekada daugiau tyliai nekęsiu įžeidinėjimų, niekada, jeigu galima, neleisiu, kad valdžia mus prievartautų. Šio kriticizmo kilmė gimininga žydų kinizmui galingųjų arogantiškumo atžvilgiu: tegu jie sau giriasi, tegu reiškiasi kaip legali jėga, tačiau jų valdžios panaudojimas iš esmės juk visada yra „nuoga prievarta", iš dalies hibridinė, iš dalies veid-

* Iš čia hipotezė: daugiapartinės sistemos ne tokios paranojiškos kaip vienpartinės.

** „Teisė kaip ideologija"; kritika randa prievartos užuomazgų kai kuriuose fenomenuose, kurie paprastai laikomi laisvų santykių reiškiniais – darbo sutartyje, vedybų sutartyje, „visuomenės sutartyje" apskritai.

mainiška. Ši kritika kreipia į tai, kad valdančiosios jėgos pripažintų savo prievartiškumą ir amoralumą. Ji virsta policijos ir špionažo pakaitalu: antipolicija, socialiniu špionažu, šniukštinėjimu liūto urve, tuo, kad „pažemintieji ir nuskriaustieji" demaskuoja vilkus su avies kailiu. Nuo XVIII amžiaus Europoje egzistuoja valdžios kritinės empirijos srovė, visų pirma literatūrinio galingųjų sekimo forma. Švietimas anksti pradėjo kelti į viešumą besaikius despotų seksualinius kaprizus, kalti prie gėdos stulpo begėdžius rūmininkus ir ministrus už tai, kad jie padaro dideles karjeras, naudodamiesi iškrypėlišku valdovų gašlumu; prisiminkime cinišką rūmininką Marinelį iš Lessingo dramos „Emilija Galoti", kurio paveikslas – ryškus vokiečių XVIII amžiaus politinės psichologijos šedevras. Tokia kritika iš tiesų pateikia „nuogą tiesą", parodo valdančiųjų bjaurumą, rafinuotumą, egocentriškumą, ištvirkimą, išlaidumą, nesąžiningumą, kvailumą, pelno siekimą, žmonių niekinimą, dviveidiškumą... Anksčiau religingas, asketiškas kinikas taip žiūrėjo į įžūlų savo meto pasaulietinį gyvenimą, paskui buržuazinė inteligentija – į supuvusią aristokratiją, vėliau – morališkai agresyvūs darbininkų judėjimo dalyviai – į „persisotinusią imperialistinę buržuaziją", galop anarchizmas ir antiautoritariniai judėjimai – į valstybę ir valdžią apskritai. Ir šiuolaikiniuose socialiniuose moksluose pastebima tokių tyrimo impulsų dinamika: čia vienas kitą seka valdantysis ir valdomasis, valdžia ir opozicija, kad galėtų „racionaliai" objektyvizuoti savo politinį nepasitikėjimą.

3. Seksualumas: priešas yra viduje – žemai

Pirmą kartą susidūrę su švietimu, paprastai sužinome kokį nors nepadorų žodį. Kada nors kam nors šauna mintis, kad mes jau pakankamai suaugę, kad „tai" sužinotume: gyvybė priklauso nuo dulkinimosi. Štai ir viskas. Galima prie to ir švelniai prieiti, pradedant nuo bitės ir gėlytės, paskui eiti prie katės ir katino, karvės ir buliaus, galop prie tėtės ir mamos, kurie vienas kitą labai myli. Apie tai tylima prieš tai, tylima ir po to, o tame tarpe žiojėja skylė – švietimas.

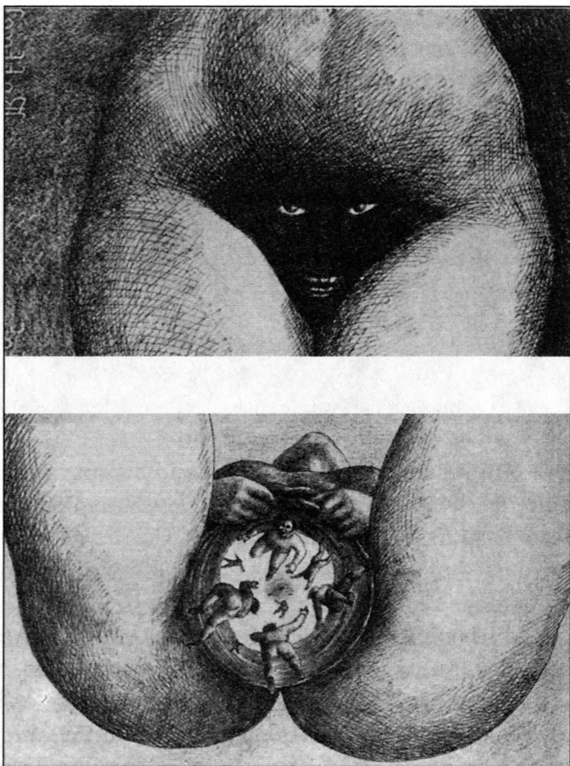
Kur taip intensyviai viskas dangstoma, ten po apklotais būna labai karšta. „Nuoga" susidaro iš tų žodžių, kurie vis dar seksualiai

neramūs ir kelia mintis apie bordelio atmosferą, odą ir paslaptį. „Nuogas" faktas kažkodėl visuomet primena nusirengusią moterį. Nuoga yra reta, geidžiama ir magnetiška, tai yra paslaptis, utopija. Senoji seksualinė ekonomija rėmėsi žaidimu uždengti ir apnuoginti, atstumti ir vilioti; ji organizavo trūkumą ir tuo būdu kūrė vertę. Todėl lytinių santykių istorija turbūt sudaro mažesnę pusę „erotikos" istorijos; didžiąją dalį sudaro lyčių kovos istorija. Todėl uždengimas tėra tik mažesnioji erotinio žaidimo dalis – didžiąją sudaro prievarta, kova ir priespauda. Negalima realistiškai kalbėti apie seksualumą, neaiškinant kivirčų ir polemikos. Tokioje visuomenėje kaip mūsų lyčių žavesys turbūt yra iš anksto susijęs su jėgų kova tarp „savo ir svetimo"*, dvikovomis dėl viršaus ir apačios, su malonumo ir smagumo apskaičiavimais, su kompromisais tarp baimės ir atsidavimo. Šiuo metu žodis *ryšys* yra beveik tapęs konflikto sinonimu.

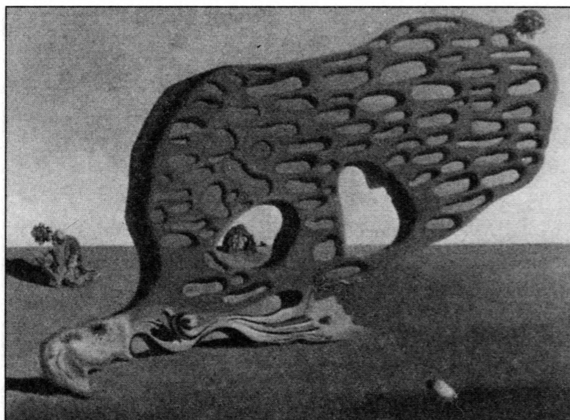
Juodoji seksualumo empirija stebi savo objektus pro rakto skylutę, godžiai, baugščiai, susirūpinusi. Kadangi erotiniai faktai prieš vadinamąją seksualinę revoliuciją apskritai buvo atitverti kaip pavojai ir paslaptys, bet koks priėjimas prie jų noromis nenoromis buvo konfliktiškas. Kas ieškojo seksualinio patyrimo, tam jis atrodė beveik kaip karo nuotykis. Ne veltui mūsų erotinė tradicija vartoja daugybę kovos metaforų – puolimas, gynyba, apgula, ataka, užkariavimas, pavergimas, tvirtovės raktų perdavimas ir kt. Taigi seksualus kūnas jokiu būdu nebuvo savaime suprantamas dalykas; o kadangi būdavo labai sunkinama jam suvokti save kaip galimybę ir laisvę, tai jis tapdavo greičiau prakeiksmu ir nelaime. Seksualinis instinktas, susitvenkęs savo paties kailyje, darėsi „rakštimi". Taip senoji seksualinė ekonomija buvo perduodama iš kartos į kartą iki pat mūsų lytinės brandos. Tada žmogus sužinodavo, kad turėti šį instinktą yra nelaimė. Čia mažai ką gelbėjo tai, kad buvai „apšviestas", juo labiau pagal schemą: kas baisiausia, trumpai. Būti apšviestam reiškė sužinoti svarbiausia apie naują vidinį priešą. Mokytis su juo elgtis buvo svarbiausias to meto reikalavimas. Seksua-

* Tai svarbiausia seniai užmiršto Freudo mokinio Otto Grosso tema, pagaliau vėl prieinama rinkinyje: Otto Gross, *Von geschlechtlicher Not zur sozialen Katastrophe, mit einem Textanhang fon Franz Jung*, Ffm., 1980, S. 27 ff. Taip pat: *Über Konflikt und Beziehung*, ibid., S. 71 ff.

Toporas, Pavojingos vaginos.



lumas iš šios perspektyvos atrodė kaip milžiniška pavojų zona; tai sritis, kur tau gali atsitikti visokių nelaimių: nepageidauto nėštumo katastrofa; nesavalaikio suvedžiojimo gėda, klastingų infekcijų bėdos, kurios kamuos tave visą gyvenimą; paniekinimas dėl ankstyvo, beprasmiško, vienišo siekio; rizika suvokti, kad esi monstras, nešiojantis savyje homoseksualines arba iškrypėliškas tendencijas; nekalbant jau apie nusmukimą iki prostitucijos ir t. t. Šios rizikos sykiu su lytinės brandos pradžia grėsmingai augo. Suprantama, iš pradžių saugojamasi ne to, kad *nepastotum*, o vengiama paties seksualinio kontakto, erotinės patirties apskritai; išskyrus kelis liberalius triukus, katalikiška pozicija iki šiol lieka ta pati – saugotis atsisakant. Manoma, kad neprityręs žmogus niekada ne-



Salvadoras Dali, Godulio mįslė, Ma mère, ma mère, ma mère, 1928 m.

gali būti pakankamai subrendęs, kad atsispirtų sekso pavojams. Tiktai vedybos yra derama apsauga, nukreipianti seksualumą su visomis jo rizikomis į saugias vėžes. Čia draudžiama tampa leistina, gėda – pareiga, nuodėmė – būtinybe, pastojimo pavojus – tėvų laime ir t. t.

Kad šis režimas jau visiškai atgyveno, nėra ko nė kalbėti. Kaip ir anksčiau, mūsų civilizacijos žmonės į seksualumą žiūri pro ankstesnį pornografinį žiūroną – tarsi vis dar reikėtų kažką išsnipinėti, atrasti ar demaskuoti. Nuogybė tampa aukščiausio gėrio simboliu. Mūsų paveikslai knibždėte knibžda nuogų kūnų, kuriančių žavią aplinką kapitalistinės svajonių visuomenės vuajerizmui (seksualiniam iškrypimui) ir smegeniniam juslingumui. Tolima, bet jau matoma nuogybė pasaulyje, kur turima „kontaktų" neprisiliečiant, yra tikrojo siekimo idealas. Kadangi prekinė visuomenė gali egzistuoti tiktai bekūnėje bazėje, tai jos nariai yra ėdami kūnų atvaizdų alkio, įskaitant ir savo kūno atvaizdą. Dažnai susidaro įspūdis, kad paveikslai jau egzistuoja savarankiškai, ieškodami priešingybių, kurios juos papildytų. Tiktai tarp atskalūnų grupių ir tarp kai kurių inteligentų dar yra žmonių, kurie žino, kad skiriasi nuo paveikslų – žinojimas, už kurį dažnai mokama sudirgimu, depresijomis ir „kas aš esu" neurozėmis.

Ar paveikslų manija ir juodoji seksualinė empirija staiga nesibaigtų, jeigu apskritai neliktų jokių dangstymų ir seksualinės pa-

tirties saugojimosi? Draudimas ir dangstymas – tai svajonių mechanizmų, kurie nuolat bėga nuo vieno prie kito, varomosios spyruoklės. Todėl tiek nudizmas, tiek promiskuitetinis seksualumas turi tyrinėjimo vertų griovimo komponentų. Jie griauna kulisus, tarp kurių reiškiasi svajonės ir norai. Ten, kur visi iš anksto nusiginkluoja, nusirengia ir pasidaro prieinami, norus keliančios draudimų, tamsos ir tolimų tikslų fantazijos atsitraukia į tuštumą. Kam tai tenka patirti, pasijunta jei ne laisvas, tai bent jau turįs daugiau galimybių rinktis laisvę. Aptikęs savyje norų funkciją, žmogus pradeda suvokti, kad pats gali produkuoti savo norus; ne objektai atsakingi už į juos nukreiptą troškimą, o noras kuria objektus savo ilgesiu, tarsi jie būtų ne vien jie patys, o ir tolima kita, kas uždega norus.

4. Medicina ir kūno įtarinėjimas

Ir gydytojas (bent jau modernios gamtamokslinės medicinos pakraipos) atlieka poleminio pobūdžio darbą: kas, pozityvistiškai žiūrint, yra „gydymas", iš pragmatinės perspektyvos atrodo kaip *kova* su ligomis. Gydyti (daryti sveiką) ir kovoti yra du to paties dalyko aspektai*. Mėgėjui nuogas kūnas yra jo trokštamas vaizdas, o gydytojas pagal nuogą kūną nustato pavojų šaltinius, slypinčius jo *viduje.* Ryškiai krinta į akis šiuolaikinės medicinos diagnostikos ir slaptųjų tarnybų machinacijų analogijos (net iki kalbinių detalių); gydytojas vykdo tam tikrą somatinį špionažą. Kūnas yra paslapties saugotojas, ir yra tol sekamas, kol apie jo vidinę padėtį sužinoma tiek, kad jau galima būtų imtis „priemonių". Kaip ir slaptoji diplomatija bei šnipai, medikai irgi daug „zonduoja", klausosi ir seka. Į kūną nelyginant agentai „įkišami" zondai, kameros, jungiamosios dalys, kateteriai, lempos ir laidai. Auskultuodamas medikas klauso kūną kaip prie sienos prispaudęs ausį šnipas. Fiksuojami refleksai, imami sekretai *(secrets),* matuojamos įtampos,

* Galima būtų įsivaizduoti medicinos tipus, kurie tuos aspektus vertina labai priešingai: integracijos mediciną, kuri traktuoja ligą ne kaip ligonio priešą, ir kovos mediciną, kuri į ligą žiūri vien kaip į priešą.



Michaelis fon Zichy (1827–1906).

skaičiuojami organų parodymai. Kiekybiniai duomenys tiek apie gamybą, tiek apie kariuomenės dydį, tiek apie šlapimą ar diabeto taškus ir vienur, ir kitur vertinami dėl „dalykiškumo". Gydytojui, kaip ir agentui, dažnai nelieka nieko kita, kaip tiktai kapstytis išskyrose ir atmatose*, nes tyrimai paprastai turi būti netiesioginiai, kad netrikdytų normalaus stebimo kūno ar sekamo dalinio darbo. Tiktai rafinuoti ir dažnai blogos šlovės metodai padeda atskleisti sunkiai prieinamą slaptą sritį. Naujieji kūno vidaus tyrimai, beje, vis dažniau ryžtasi tiesioginiams ir agresyviems išpuoliams; vietomis riba tarp diagnostikos ir įsikišimo išnyksta: į kūną įterpiamos svetimos medžiagos. Stebint ir šviečiant kūną, kaip šliuzai tarnauja ne vien natūralūs įėjimai ir išėjimai, kūnas dažnai ir pjaunamas, seifas laužiamas. Medikai, kaip ir agentai, daug dėmesio skiria informacijos kodavimui, kad „objektas" nežinotų, kas apie jį žinoma. Dažnai „iš terapinių paskatų" blefuojama ir sąmo-

* Ar Dreyfuso aferoje iš pradžių nebuvo gana svarbus popierių krepšys?

ningai slepiama, ir tai skiria gydytojo žinojimą nuo paciento sąmonės. Kodavimas ir slaptumas būdingas medicinos ir slaptųjų tarnybų stiliaus bruožas; abu verčiasi analogiškomis *inteligence* praktikomis.

Jeigu jau diagnostinėje medicinoje krinta į akis gydytojo ir slaptųjų tarnybų darbo panašumai, tai chirurginėje medicinoje tos poleminės analogijos dar ryškesnės. Chirurgija turi su kariuomene bendrą „operacijos" sąvoką; apverstos tokios sąvokos, kaip svetimkūnis, maro votis, pūliavimo židinys, apnuodijimas, puvėsiai jungia medicinos ir policijos pasaulius. Kova su nusikalstamumu seniai remiasi medicinos žargonu. Blogis, kai jo kartu imasi medicina, policija ir kariuomenė, reiškiasi ne vien įvairiomis ligomis, nusikalstamumu ir karo priešininkais, bet ir tos apraiškos gali nesunkiai pereiti iš vienos formos į kitą. Tai iš dalies dalykiškai, o dar labiau metodologiškai suartina „teorines" polemines disciplinas – karybą, žvalgybos tarnybas, policiją ir mediciną*. Visos jos laikosi nepasitikėjimo logikos, kuri verčia kurti priešo teorinio ir praktinio pažinimo strategijas. Ir naujoji medicina, labiau negu visos kitos jos pirmtakės, yra juodoji empirija. Ji remiasi apriorine prielaida, kad tarp subjekto ir jo ligos negali būti jokio kito santykio, tik priešiškumas; todėl „padėti" subjektui reiškia pagelbėti jam nugalėti agresyvią ligą. Šiuo požiūriu liga būtinai atrodo kaip invazija, ir savaime suprantama, kad su ja negalima kitaip elgtis kaip tik polemiškai, defenzyviai, agresyviai – negali būti jokios kalbos apie integravimą ar suartėjimą. Mintis, kad liga (kaip bet koks priešiškumas) galėtų būti ir pirmykštė bei tam tikra prasme „tikra" subjekto saviraiška, atmetama jau nuo pat medicininio įsikišimo pradžios.

Praktiškai niekinama idėja, kad liga tam tikru metu gali būti reikalingas ir tikroviškas individo santykis su pačiu savimi ir jo egzistencijos išraiška. Liga turi būti laikoma kitu ir svetimu dalyku, ir šią poleminę atskirybę medicina traktuoja izoliuotai, ją objektyvizuoja, lygiai kaip vidaus saugumo organai įtariamuosius, lygiai kaip moralinės draudimo instancijos seksualinius instinktus.

* Attali, toliau plėtodamas Foucault analizes, tvirtina, kad didelis tarpsnis naujosios medicinos socialinės istorijos, ypač XVII ir XVIII amžiuje, buvo kontroliuojamas ne gydytojų, o policininkų; didžioji dalis ligų ne gydoma, o internuojama; plg. *L'Ordre cannibale*, Paris, 1979.

Paranojinės (slaptos formos paranojos) visuomenės medicina kūną iš esmės laiko griaunamąja rizika. Jame ligos pavojus tiksi kaip užtaisytas sprogmuo; kūnas yra įtariamas kaip galimas būsimasis jame gyvenančio asmens žudikas. Kūnas kėsinasi į mano gyvybę. Ankstyvojoje aseptikos eroje bacilos ir virusai lyg kokie demonai buvo tapę visokio blogio sukėlėjų simboliais – prieita iki to, kad politikai savo priešininkus vadino bacilomis (tokių pavyzdžių knibždėte knibžda tiek fašistinėje, tiek komunistinėje retorikoje: žydiškųjų, svetimos rasės, revizionistinių, anarchistinių, ardomųjų bacilų knibždėlynas); na o dabar, antroje aseptikos epochoje, ne vien „svetimkūnis" (sukėlėjas), bet ir savas kūnas laikomas galimu priešu. Kadangi jis gali susirgti, tai yra tapęs vidinio saugumo problema. Šis įtarimas daro jį „medicinišką" – tai yra prevencinės ir chirurginės medicinos kovos lauku. Pagal kai kurias statistikas didžioji dalis visų chirurginių įsikišimų yra prevencinės ir apsidraudimo operacijos, įtarimo sukeltos priemonės, kurių nereikalingumą užtušuoja palengvėjimas, kad nuogąstavimai nepasitvirtino. Tokius veiksmus galima vadinti metodiniu pesimizmu. Jo *procedere* paslaptis yra ta, kad jis viena ranka piešia ant sienos velnią, o kita operuoja. Kaip ir visas saugumo sistemas, tokias priemones inspiruoja polinkis bijoti. Jeigu galima pasakyti, kad visuomenės savo medicinomis išreiškia savo gyvenimo jausmą, tai mūsiškis yra toks: gyvenimas pernelyg pavojingas, kad gyventum, bet ir per brangus, kad jo atsisakytum. Ir ieškoma saugaus vidurio tarp brangumo ir pavojaus. Kuo labiau gyvenimas apsidraudžia, tuo labiau jis padaromas tik galimybe, nustumiamas į šalį ir izoliuojamas; jis tampa potencialu, kuris nenori įsijungti ir realizuotis, nes tai susiję su rizika. Prevencinė, operacinė, protezinė ir raminamoji medicina laiko prieš mūsų visuomenę veidrodį: jame matomos modernizuotos formos, tačiau archajiškai veikiančios egzistencinės civilizacijos baimės, ir kiekvienas atvirai arba slapta verčiamas bijoti smurtinės mirties.

Šios baimės, išblėsus krikščioniškajai europinei metafizikai*, naujai persiorganizavo. Egzistenciją apgaubė saugumo ir sanitarijos

* Nihilizmo diskusijoje, kurios žodynas labai ryškus, kalbama apie metafizikos „žlugimą", „katastrofą"; manau, kad tai neatitinka tikrovės, bent jau nebeatitinka. Metafizika ne žlunga, o blėsta, išsenka, stagnuoja, tampa nuobodi, nuvalkiota, nesvarbi ir neįtikima.

ideologijos; dr. Heroldas, Vokietijos policijos viršininkas, apibūdino, kaip policinis mąstymas ir higiena sklandžiai pereina į vienas kitą – jis pasakė matąs, kad policijos ateityje laukia *„visuomeninės sanitarijos"** uždaviniai. Sanitarinė mintis reiškia ne ką kita, kaip kelio užkirtimą ir profilaktiką. Taigi už švietėjiškos valios žinoti vis dar randame rafinuotai laisvų formų archajinių kontakto baimių ir norų eliminuoti reiškinius. Tai suteikia poleminėms disciplinoms impulsą kaupti siekiamam tikslui žinias ir praktikas. Mokslinė prognozė ir poleminė prevencija eina ta pačia kryptimi. Pragmatinis poleminių profilaktinių mokslų aprioriškumas yra užbėgimas už akių, išvengimas, izoliavimas, įveikimas. Tyrimas (žvalgyba) čia visiškai yra virtęs koviniu mokslu.

Pasakyti tai, vadinasi, kartu nusakyti integruojančios filosofijos užduotį, taigi grįžti prie poleminio šių disciplinų ir „mokslų" pagrindo ir atskleisti konflikto logiką. Čia iškyla baimės ir valios pastangos, einančios prieš konfliktą ir profilaktiką – akli savisaugos motyvai.

5. Niekas ir nuogos savisaugos metafizika

Visi pirminiai konfliktai kyla iš mirties atskyrimo nuo gyvenimo. Kadangi nė vienas šiuolaikinis, pometafizinis, sumokslintas mąstymas nesugeba suvokti mirties kaip savo paties, atsiranda dvi aiškiai visur esančios nuostatos: mirtis ne priklauso gyvenimui, o yra nesutaikoma su juo, netgi nesusijusi su juo kaip absoliuti naikintoja; ir kadangi nėra mirties, apie kurią būtų galima pasakyti, kad tai „mano", mąstymas remiasi viena vienintele mirtimi, kuri yra kiek realesnė – kitų mirtimi. Taigi „gyventi ir leisti mirti" *(live and let die)* – taip teigia vieno pasakojimo apie Džeimsą Bondą pavadinimas. Pagal šią kumščio taisyklę (agentų cinizmas naudojasi teise kalbėti atvirai) funkcionuoja apriorinė savisauga. Kadangi šiuolaikinis subjektas dėl psichologinių, ideologinių ir metafizinių prie-

* Apie tai nuostabių samprotavimų yra pateikęs imperatoriaus Vilhelmo laikų vyriausiasis policininkas Wilhelmas Stieberis. Jis jau sąmoningai taikė policinį miesto sanavimą prostitucijos, vogtų daiktų slėpimo ir kitose srityse.

žasčių negali galvoti apie savo mirtį (Heideggerio filosofija prieš tai atrodo tik bejėgiška korektyva), jį ima veikti mirties vengimo visomis priemonėmis dėsnis. Tam tikra prasme *visos* priemonės yra priemonės nemirti. Iš čia nuosekliai kyla totalinis instrumentalizmas,* kuris apima viską, kas nėra turintis išgyventi „aš". Jis pateikia techninę loginę šiuolaikinio „instrumentinės išminties" (Horkheimeris) hegemoninio cinizmo bazę. Subjektas jau *aprioriškai* yra tai, kas negali mirti, todėl jis būtinai turi paversti pasaulį savo išlikimo kovų arealu. Kas man trukdo, tas yra mano priešas; kas yra mano priešas, tam reikia neleisti, kad man trukdytų. Galutinė tos valios apsisaugoti pasekmė – pasiruošimas kitą arba „kita" sunaikinti. Esant alternatyvai „mes arba jie", automatiškai pasirenkama kito mirtis, nes konflikto atveju ji bus prasminga, būtina ir pakankama mano išlikimo sąlyga.

Negalėjimas mirti radikaliai keičia pasaulį jo matomose ir nematomose srityse. Jis tampa žmonių savisaugos kovų arena ir kartu nusileidžia iki materialistinių kulisų, už kurių spėjama esant vadinamąjį nieką. Tai, kas anksčiau buvo kulto tarnų, šamanų ir mistikų žinojimas – žvilgsniai į anapus, į dvasių, angelų, demonų, gaivalų, dievų sferą, – dabar neįmanoma vien todėl, kad mes nebegalime turėti pozicijos tokio anapus, kur gausu visokių būtybių, atžvilgiu.** Tik toks „aš", kuris pajėgtų peržengti mirtį ir save patį, galėtų komunikuoti su „erdvėmis" ir įvykiais anapus mirties, anapus empirinio kūno ir kasdienio proto. Tačiau šiuolaikinis savisaugos „aš", kuris sukuria save iš nepasitikėjimo, kritikos, racionalumo ir kontrolės (išorinės), iš pat pradžių atsiriboja nuo tokio individualaus metafizinio bendravimo, nuo dvasių skrydžių, naktinių kelionių ir ribų peržengimo. Bemetafizinis „aš" demonstruoja pažintinį kuklumą įrodinėdamas (kantiškai), kad mes negalime apie tokius dalykus nieko žinoti ir kodėl taip yra, tačiau dėl to jį ištinka staigi saviekspansija, nes tai neigdamas jis atsiduria prieš visatą visiškai vienas. Tiktai tuo šiuolaikinis savisauginis ir žinojimo „aš" išauga iki pasaulio lygio. Aš ir pasaulis pasidaro vienodo

* Palygink poskyryje „Cinikų kabinetas" aptariamus Dostojevskio Didįjį inkvizitorių ir Heideggerio *Man*.

** Žmogus gali rinktis tik vieną iš dviejų anapus tipų – tuščią anapus (nihilizmą) ir pilną anapus (spiritizmą).

dydžio; kur tvirtinama esant pasaulį, ten reikia nurodyti „aš", kurio objektas būtų tas pasaulis.

Tiktai atsiradus bemetafiziniam subjektui, pasitvirtina Nietzsche's „valios valdyti" diagnozė, ne anksčiau. Kadangi šiuolaikinio žinojimo subjektas yra aiškiai gigantomaniškas – ne savo painumo ir individualaus savęs pernelyg aukšto vertinimo prasme, o kolektyvinio, ontologiškai realaus praktikos (techninės) projekto prasme. Gamtos mokslų ir technikos laimėjimai yra konkretus realizavimas tų idėjų, kurios anksčiau buvo tiktai magiškos, metafizinės arba okultinės: skridimai į kosmosą, nardymai į jūros gelmes, greitas susisiekimas, telekomunikacija, robotai, mąstančios mašinos, atjauninimo stebuklai, genetika, psichofarmakologija, branduolinė energetika, visatos spindulių priėmimas ir kt. Visa tai yra ankstesnės metafizikos kondensatai, kurie pasidarė galimi tiktai jai atsitraukus ir išnykus jos svarbiausiam fiziniam pėdsakui – „mano" mirtingumo suvokimui, kuris mane būtinai susieja su paslaptingumu ir anapus. Tačiau šiuolaikiniame mąstyme mirtis nėra durys į kažkur, o grynas nutrūkimas, siūlės vieta tarp būties ir nieko, o ne tarp šiapus ir anapus. Nuo mirties dezintegracijos viskas, kas yra „ne aš", potencialiai turi tapti priešiška tikrove, ir polemines disciplinos privalo ją kontroliuodamos persekioti. Nuo to laiko, kai žmogus niekaip negali įsivaizduoti esąs to anapus partneris, jo žvilgsnis į esamą pasaulį apsiblausė. Jis privalo niūriai traukti visokią prasmę iš savęs – iš čia nihilizmo šokas, kai suvokiame, jog *nėra* jokios prasmės, kad mes ją *išradinėjame* ir paskui patys „vartojame". Priėjus iki tokios beprasmybės, paskutinė išminties išvada – akla savisauga.

Tačiau tuo viskas nesibaigia. Kai ima nykti tradiciniai transcendentiniai vaizdiniai, iš po žemių tolydžio dygsta (švietimo procesui nenutrūkstant) šimtai *erzactranscendencijų*, ir visos jos, kaip Gundolfas yra pasakęs apie spiritistus, jokiu būdu nėra vien „meškeriojimas anapus". Erzactranscendencijos sąvoka galėtų pagrįsti šiuolaikinę fenomenologiją ir nuostabiai surikiuoti daugybę reiškinių: *pasąmonę*, kaip individualų ir kolektyvinį imanentinį anapus; *istoriją*, kaip neaiškaus atsiradimo, šviesios ateities, prarasto turto ir pažadėtos gausos sferą, kaip tai, kas mums suteikia ir kartu atima identitetą; *kosmines keliones*, kaip infantilinę technologinę

ir karinę psichodeliką; *erotiką*, kaip labirintą, kur „aš" ieško „tu", į kurį galėtų pereiti; *narkotikus*, kaip tęstinumo nutraukimus ir keliones į vidaus ir išorės pasaulius; *menus*, kaip disciplinas, kuriose subjektai kūrybiškai gali pakilti iki to, kas jie „dar nebuvo", iki formų, fantazijų ir ekspresijų; *rezultatų siekiantį sportą*, kaip bandymą praplėsti kasdienes fizinių judesių ir fizinių laimėjimų ribas; *turizmą*, kaip patirties pasaulio praplėtimą...

Tačiau greta tokių transcendencijos virsmų (galima būtų pasakyti: išplėtus žmogiškumą) šiuolaikiniame pasaulyje neapsieinama be tiesioginio okultizmo keršto. Kaip tik todėl, kad švietimas pasaulio sampratoje nepaliko jokios vietos anapusiniams dalykams (t. y. nebėra mįslių, o tik „problemos", misterijų, o tik „blogai suformuluoti klausimai"), likimo valiai palikta sąmonė susirado šimtus landų į tamsą. Rimtai besireiškiantis okultizmas yra tipiškas švietimo produktas, ir jo veikėjai yra mokslininkų parodijos – jie bando prieš skeptišką pasaulį ginti anapusinį pasaulį, kuris jiems yra neginčytinas, ir daro tai kaip tik mokslinio skepsio, kuris pripažįsta tik faktus, priemonėmis. Žinoma, gerų rezultatų čia negali būti, tačiau tai, kad apskritai yra tokių bandymų, įrodo bent jau galbūt labai pateisinamą siekį. Okultizmas yra dažnai nepripažįstanti humoro, pagiežinga metafizinės prasmės priverstinė gynyba nuo materialistinės kulisinės ontologijos prievartos ir savos „mirties" išstūmimo iškreiptai padidinto ir iškreiptai kuklaus „aš" naudai: juodoji metafizika, paribio sąsajos tarp psichotinės ir dvasinės galaktikų, anapus empirijos esanti juodoji empirija. Galima prognozuoti, kad neomitinės tendencijos stiprės. Šiandien jos provokuoja tai, ką tradicija vadina švietimu. Švietimas turi žinoti, ką jis ruošia. Paskui jo triumfinius „mokymo procesus" kaip šešėliai slenka katastrofiniai išmoktų dalykų užmiršimo procesai.* Kadangi švietimas su savo nenugalimu autometafiziniu puolimu privedė prie poleminio mirties atsiskyrimo pirmajame asmenyje, tai šiandien jam reikėtų pavaikščioti į priešininko mokyklą ir pasimokyti, kas būna, kai gyvieji pasijunta artimai bendraujantys su „jėgomis", kurios veikia už siauro ir kartu valdingai pasipūtusio „aš" ribų.

* Visada, kai manome, kad „nauja patirtis" padarė mus kitokius, pastebime, kad mus pralenkė kiniškasis atsargumas. Diogenas Laertijas (VI, 7) pasakoja, kad pirmasis kinikas Antistenas į klausimą, ko labiausiai reikia mokytis, atsakęs: „Išvengti užmaršties".

6. Gamtos špionažas, artilerinė logika, politinė metalurgija

> Metalų srityje mes pirmaujame Europoje, ir mes labai gerai išmanome apie metalus. Mes pirmieji pavertėme geležį plienu ir varį žalvariu; mes išmokome alavuoti geležį ir sukūrėme daug kitų naudingų mokslų, kad mūsų chemijos ir kasybos žinovai galėtų mokyti visą pasaulį...
>
> Gottfriedas Wilhelmas Leibnizas, „Raginimas vokiečiams labiau lavinti savo protą ir savo kalbą".

Jeigu tik daugelyje mokslų, arba, tiksliau, mokslo disciplinų, ima reikštis pastebimas paslėptas ar atviras tyrėjo priešiškumas tiriamiems daiktams, reiškiniams, tai tradicinės pažinimo teorijos sąvokos *subjektas* ir *objektas* pasirodo kitoje šviesoje. Subjektas reiškia pajungtąjį, todėl kitose kalbose yra „pavaldinio" homonimas *(sujet, subject)*; retorikoje – tai tema, o policijos kalboje – įtariamasis. Jeigu dabar tas „subjektas" atsiduria šiuolaikinių pažinimo teorijų centre, tai yra ne vien žodžio pasikeitimas. Už to slypi tikra revoliucija. Subjektyvumas siekia suverenumo, be to, pajungtasis nori pajungti, ką galima būtų pajungti. Taigi čia įvyksta visiškas apvertimas – tai pasakytina ir apie įtarimą: įtariamasis (subjektas) virsta įtarinėtoju. Pajungtasis pajungia aplinkinį pasaulį ir padaro jį „duomenų", duotosios realybės visuma – duotosios kam? Sprendžiančiam subjektui. Duomenys atsiduoda į jo rankas, ir jis nieko neprivalo jiems grąžinti. Pajungtasis virsta duotybės valdovu.

Toks apsivertimas (paslėpta forma, ko gero, gana senas, matoma forma – naujųjų laikų reiškinys) sudaro transcendentinės polemikos prielaidą. Karas subjektų, kurie atitinkamai „kitą", priešininką ar daiktą, daro objektu, sukuria tik „mokslinių" šviečiamųjų disciplinų poleminio objektyvumo foliją. Daiktas, kuris yra *prieš* mane, tampa objektu. Kiekvienas objektas apskritai yra potencialus maištininkas, „antiaš" arba priemonė kovoje prieš mane, lygiai kaip „aš" pasidariau maištininku prieš mane pajungiančias („subjektu" filosofine prasme darančias) jėgas. Valia žinoti visada susijusi su interesais, kurie nesibaigia vien pačiu žinojimu, o padeda subjektų ginklavimuisi prieš objektus. „Objektyvus žinojimas" šia

prasme yra kaip *ginklas* („ginklo" sąvoka man atrodo aukštesnio rango negu „įrankio" sąvoka; todėl vien instrumentinio proto kritika nepakankamai aprėpia polemiškumo sritį).

Ar visa tai turi tikti ir šiuolaikinio racionalumo pavyzdiniams mokslams – gamtos mokslams? Ar galima įrodyti teiginį, kad šie mokslai į gamtą (savo objektą) žiūri visų pirma priešišku arba priešiškai neutraliu žvilgsniu? Kaip tik gamtos moksluose, o labiausiai biologijos ir fizikos fundamentaliuose tyrimuose, kaip ir anksčiau, atrodo, vyrauja palyginti „taikus" savitarpio supratimas. Tačiau regimybė apgauna. Visi mokslai, tiesa, turi ir kontempliatyvųjį sparną, bet negali juo skristi. Mokslų pradininkai yra praktikos imperatyvai – gamybos konkurencija, politika, karas. Ekologijos filosofija sugebėjo įrodyti, kad šiuolaikiniai gamtos mokslai (nepaisant to, kaip jie patys save supranta), kaip pagrindiniai industrinės technikos mokslai, yra įsipainioję į procesą, kurį, pripažįstant faktus, galima laikyti tik pirmaujančių civilizacijų išnaudojamuoju ir naikinamuoju karu prieš biosferą. Beje, ekologinei filosofinei Vakarų plėšikiškos industrijos kritikai padėjo pagrindus Vokietijos žydų filosofas Theodoras Lessingas, kurio veikla (jeigu apie tokią galima kalbėti) sutapo su Veimaro respublikos laikotarpiu.* Iki pat pažinimo teorijos galima pasekti supergrobuonio pėdsakus – laimikio ieškotojo žvilgsnį, stebintį organinę ir neorganinę gamtą. Šiandien vis labiau matoma, kokie bergždi yra visi bandymai vėl kontempliatyviai neutralizuoti gamtos tyrimo rezultatus, tarsi jie būtų gauti vien tam, kad padėtų kurti „gamtamokslinį pasaulio vaizdą". Pernelyg jau aiškiai gamtos mokslai susipynę su politika, ekonomika ir kariniais dalykais. Jie buvo ir yra žvalgybinis būrys, kurį užkariavimų trokštanti mūsų civilizacija išsiuntė į anksčiau uždarus gamtos tiesų pasaulius. Visuma to, ką tie žvalgybiniai būriai ir gamtos mokslo pionieriai ištyrė ir sužinojo, kelia grėsmę tyrimo objekto – gamtos – egzistavimui apskritai.

* Theodor Lessing, *Untergang der Erde am Geist (Europa und Asien)*, Hannover, 1924; tai santrauka dviejų ankstesnių autoriaus knygų: *Europa und Asien*, 1914 ir *Die verfluchte kultur*, 1921. Joje ypač reikšmingas 11 skyrius: *Der sterbende Pan*. Kad ši reikšminga (nepaisant visų keistenybių) knyga buvo taip grubiai pavadinta „iracionalistine" ir nesuprasta, iš dalies kalta traumuota Lessingo veikla.

Ar kalbu tik metaforiškai? Jokiu būdu. Norėčiau pavyzdžiais parodyti poleminį gamtamokslinės empirijos pobūdį „objekto" – Žemės – atžvilgiu; šio pobūdžio nepripažįsta joks gamtos mokslas, iki pat astronomijos, ir jis yra mūsų „domėjimosi gamta" suma. Palyginti nesunkiai galima įrodyti, kad „žemės mokslai" yra skatinami politinių praktinių interesų. Mat žemės paviršiaus stebėjimai bei žemės gelmių žvalgymai daugeliu atžvilgių paklūsta politiniams ir kariniams reikalams; geografija čia daugiau įeina į strategijos ir viešpatavimo meno sritį, geologija – į ginklų technologijos.

Pirmoji geografinių žinių akumuliacija, matyt, vyko monarchų, užkariautojų ir karvedžių galvose – nors jie gal ir nedirbo empirinio „tiriamojo" darbo. Tačiau būdami politiniai prievartos (jėgos) subjektai, jie buvo suinteresuoti kaupti kitų – medžiotojų, jūrininkų, pirklių ir filosofų – žinias apie Žemę. Pirklio, žvalgo ir šnipo giminystė seniai žinoma. Pačioje europinės geografijos raidos pradžioje susiduriame su įsimintinu epizodu. Apie Mileto gamtos filosofą pasakojama, kad jis apie 500 m. pr. Kr. (prieš pat Jonijos sukilimą ir Graikijos įsikišimą į lemtingą persų karų periodą) sukūrė, Nebelio žodžiais tariant, filosofinę skulptūrą: „geležinė lenta..., kurioje buvo visas Žemės rutulys, visos jūros ir upės" (Herodotas). Šį Žemės modelį Mileto tironas atgabeno kaip dovaną, atvykęs prašyti Peloponeso valstybės-miesto karinės pagalbos. „Tiktai žemėlapis tada leido spartiečiams suvokti Persijos valstybės dydį ir galimybes, jie išmoko pasižiūrėti į save iš šalies, suvokė savo mažumą ir atsiribojo nuo karo" (Gerhard Nebel, *Die Geburt der Philosophie*, Stuttgart, 1967, S. 37–38). Tada jau pačią pirmą akimirką užsimezgė ryšys tarp geografijos ir strateginio apskaičiavimo, ir nors tą kartą filosofas lenkė pažinimu strategą, bet šis santykis netrukus pasikeitė; geografinės žinios pasidarė karalių ir karvedžių, o ne filosofų, sritis. Viduramžių karalių kelionių knygos rodo, kad tada politinis sistemos „aš", t. y. jos valdovas, buvo tiesiog verčiamas „ieškoti valdinių" – priešcentralizaciniais laikais ne visi paskiri politinės erdvės nariai norėjo aiškiai lokalizuoto suverenaus valdžios centro („sostinės", rezidencijos, absoliutinio valdovo pilies – tokios kaip Eskorialis, Luvras, Versalis); suverenas, būdamas judrus sistemos narys, turėjo pareikšti savo teises, rodydamasis įvairiose vie-

tose. Tiktai vėliau, reprezentacijos sistemoms susisiejus su valdymo įstaigomis ir policijomis, pasidarė įmanoma sėsli centrinė valdžia, kuri politinę erdvę, t. y. valstybės teritoriją, daro pralaidžią valdymo ir priemonių taikymo žvilgsniams.* Karinis politinis interesas sukuria centrą, kuriame gali susijungti į vieną mokslą geografinės, etnografinės, demografinės „išvados". Šiuolaikinė geografija galų gale kreipia į save po imperializmo ženklu (atradimas, užkariavimas, misijos , kolonizavimas, pasaulinė prekyba) visuotinį kapitalistinių civilizuotų valstybių apsišvietusių sluoksnių dėmesį. Šis interesas dar intensyviau plėtoja seną strateginę perspektyvą. Apskritai dažnai tiktai karas sukelia naują susidomėjimų bangą. Neturėdamas savos išankstinės medžiagos, JAV laivynas, prieš išlaipindamas amerikiečių dalinius Šiaurės Afrikoje, buvo priverstas prašyti civilių gyventojų fotografijų, atostogų filmų ar individualios informacijos apie galimo išsilaipinimo sritį.** Strateginių satelitų ir karinės informatikos eroje tokie archajiški metodai jau nebereikalingi.

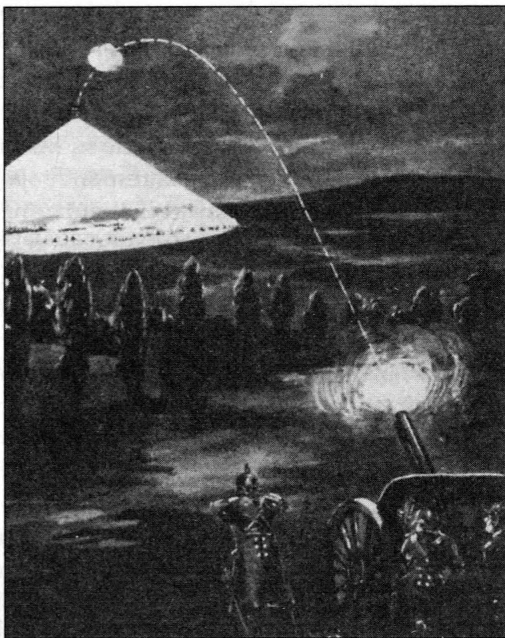
Žemės vidaus žvalgymo srityje svarbiausia yra *metalurgija*. „Žemės įsčiose" glūdi metalai, dažnai labai neprieinami dėl klodų gilumo ir sudėtingo susipynimo su uolienomis. Kad šios keblios medžiagos būtų atrastos, utilizuotos ir paskleistos, reikia iš tiesų didžiulio suinteresuotumo ir jos turi turėti nepaprastą vartojamąją vertę, kad atsipirktų metalo apdorojimo vargai. Metalurgija yra svarbiausias techninis mokslas karų istorijoje; su bronza ir geležimi susijusi šalių kultūrinės evoliucijos pradžia ir ginklų bei karo meno eskalacija. O prasidėjus artilerijos erai, ima reikštis pirmieji perlenkimai. Visos lemiamosios šiuolaikinės ginklų rūšys ir sistemos – tankų junginiai, aviacija, raketų bazės, jūros įtvirtinimų sistemos ir kt. – iš tiesų yra ne kas kita, kaip gigantiškos atmainos artilerijos, naudojančios metalus ir sprogstamąsias medžiagas; tai plaukiančios, skrendančios, važiuojančios artilerijos sistemos.*** Politinė žinių apie metalą teorija gali įrodyti pirmykštį šio svar-

* Impulsų politinės akies istorijai duoda knyga: Erik Grawert-May, *Zur Geschichte von Polizei-und Liebeskunst. Versuch einer anderen Geschichte des Auges*, Tübingen, 1980.

** Šis anekdotas yra iš dabartinės JAV žvalgybos priešistorijos.

*** *De re metallica* (Georgas Agrikola Vyresnysis, 1556) būtų geras metalo civilizacijų socialinės ir mokslo istorijos pavadinimas. *Res publica* – valstybė; *res metallica* – karas.

Šviesos artilerija, iš Felixo Auerbacho „Fizika kare", Jena, 1916 m.



biausio Žemės mokslo ir polemikos ryšį. Gamtos ir karo žinojimas susieti pragmatinių interesų grandine. Prieš pakeliant ginklus, reikia organizuoti žygį į žemės gelmes – tai daugialypis, sunkus ir pavojingas procesas. Reikia atkasti klodus; rūdos kaitinamos, ugnies galia jas priverčia suskystėti, substancijos atsiskiria, jos grūdinamos naujais lydymais, maišymais, vėsinimais, vėl kaitinamos, kalamos, formuojamos, šlifuojamos. Tiktai valia kariauti gali imtis tokio gigantiško natūralių substancijų keitimo darbo, kokio reikalauja lydymo ir kalimo technika. Apie karą galvojantis žmogus metalurgijos darbais pradeda savo didįjį puolimą prieš rastas materijos struktūras, ir tai, ką jis daro metalams, yra ne kas kita, kaip anticipacija to, ką jis darys su metalais priešui. „Geležies amžius" (Ovidijus) prasideda karų plitimu – juos simbolizuoja kardas ir ietis, t. y. metaliniai kertamieji ir duriamieji ginklai; na, o *šaunamųjų* ginklų paplitimas yra karo aukso amžius. Mat artilerija civilizacijos istorijoje yra kažkas panašaus į antrą ugnies atradimą, tačiau

tai ne andainykštė Prometėjaus saulės ugnis, o vulkaniška šiuolaikinė požemio pasaulio ugnis. Su artilerijos išradimu siejasi politinės centrinės valdžios ir erdvinės perspektyvos naujųjų laikų pradžioje atsiradimas. Pirma, ji leidžia „valdyti" priešininką per atstumą, ir čia slypi jos funkcinė giminystė su šiuolaikiniu administravimu ir stebėjimu. Sviedinys koresponduoja su suvereno žvilgsniu kaip su centrinės administracijos nutarimais.*

Nuo industrinės revoliucijos (kilusios Anglijos geležies rajonuose) visuomenės metalizavimas vėl įgijo naują mastą. Kartu vyko karštligiškas žemės gelmių žvalgymas. Atsirado didžiulės kasyklos, įsigraužusios į juodžiausias žemės gelmes. Kalnakasiai tapo pramoninės civilizacijos vaiduoklių armija – išnaudojami geležies liejyklų darbininkai sudaro elitinius kapitalistinio pasaulio dalinius puolant „šykščią" žemės plutą. Šiuolaikinė ūkio forma galų gale kapitalizuoja visus žemės turtus, ir tūkstančiais sprogdinimų, gręžimų ir kasimų toliau kariauja su žemės pluta, kad iškeltus į paviršių turtus sudegintų, paverstų įrankiais ar ginklų sistemomis. Pramoninės civilizacijos kasdien pasmerkia myriop milijonų milijonus gyvų padarų ir milijonus tonų medžiagų. Tai vainikuoja Vakarų kultūrų grobuonišką santykį su žeme.

Reikia vengti mūsų dienų atominę technologiją vertinti kaip išimtinį reiškinį. Iš tiesų ji ne kas kita kaip nuoseklus esamų materijos struktūrų mineraloginio metalurginio puolimo tęsinys, gryniausias poleminės teorijos plėtimas. Tai *nėra* tęstinumo pertrūkis. Transcendentiniai poleminiai mūsų technikos rėmai apima tiek bronzinį kardą, tiek neutroninę bombą. Perėjimas iš metalo epochos į branduolinę epochą daugių daugiausia yra nauja technologinė pakopa poleminės struktūros viduje ir nauja dydžių tvarka savisaugos ginkluotės arsenale. Kad atsilaikytų kare prieš kitus, šiuolaikiniai konkurencijos ir tyrimų „aš" užkariavo iki tol visiškai neprieinamas materijos sandaros formas ir energijos šaltinius, net peržengė, remdamiesi metalurginiu natūralių išteklių (rūdų ir kt.) skaidymu, natūralių substancijų struktūrų slenkstį, kad atsidurtų

* Galima rasti žavių ryšių tarp balistikos, valdymo mokslo, diplomatijos, kurjerystės (pašto pirmtako) ir knygų spausdinimo – visi jie atlieka telekanalines funkcijas, formuojančias naują „ego".

ten, kur iki tol buvo kalinamos mįslingiausios kosminės jėgos. Tačiau ir branduoliniame lygmenyje materijos niokojimas lenkia tiktai priešininko niokojimą; niokodamos materiją (per „reliatyviai autonomišką" gamtos mokslo tarpinę pakopą) besivaržančios visuomenės kėsinasi šantažuoti viena kitą radioaktyviomis medžiagomis. Ką karo atveju žmonės gali padaryti priešui, visų pirma priklauso nuo to, kokius jie turi gamtinius naikinimo įrankius. Tai, kas numatyta padaryti priešui – išdeginti milžiniškas teritorijas, jas užkrėsti, radioaktyvizuoti, – visų pirma turi iškęsti ginklas. Iš esmės jis yra mūsų *žinia* priešininkui, jis pasako, ką mes ketiname jam daryti. Todėl ginklai yra priešininko atstovai savame arsenale. Kas *kala* ginklą, tas parodo priešininkui, kad bus jam toks pat negailestingas kaip tai kuokai, geležies blokui, granatai ar sprogmeniui. Ginklas jau yra kankinamas priešininkas; jis yra *daiktas tau*. Kas ginkluojasi, tas jau kariauja. Šis *de facto* be perstogės vyksta su karštosios ir šaltosios fazės intervalais: šaltoji fazė neteisingai vadinama taika. Taika, regint ją poleminiame cikle, reiškia ginklavimosi laiką, t. y. priešiškumo perkėlimą į metalus; atitinkamai karas yra ginklavimosi produktų panaudojimas, ginklų išbandymas ant priešininko kailio.

Aukščiausioje poleminės technologijos pakopoje mūsų tyrimo procesas pasiekia tašką, kur jis išsiskiria su tūkstantmete dualistine metafizikos tradicija: prieštaravimas tarp *res cogitans* ir *res extensa* kibernetinėje eroje pasidaro nebeaktualus. Tikriau išnyksta tiek, kiek *res* (substancija), kuri mąsto, iš tiesų gali turėti mašinos pavidalą ir būti pagaminta kaip mašina, priešingybė *res*, kuri egzistuoja (ekstensyviai) erdvėje. Jau yra modernių artilerinių ginklų sistemų, strateginiu žargonu vadinamų „protinga amunicija" arba „elegantiškais sviediniais", taigi raketų, kurios skrisdamos atlieka klasikines mąstymo funkcijas (fiksavimo, sprendimo) ir priešo taikinio atžvilgiu elgiasi „subjektyviai". Šių sistemų egzistavimas yra mūsų civilizacijos metafizinė apreiškimo (prisipažinimo) priesaika: mes išties didžiąja dalimi esame tapę subjektais, kurie patys save suvokia kaip „mąstantį daiktą", ir tie mąstantys daiktai kaunasi vieni su kitais šiuolaikiniame kare. Nyksta ryšys tarp herojaus ir jo ginklo; gigantomaniški mūsų kultūros savisaugos „aš" iškeldino iš savęs savo būtį kaip ginklą. Mirti pasiryžę kamikadzės dar *in persona* vykdė valdymo siste-

mos *(res cogitans)* funkciją, tuo tarpu pažangiausiuose dabarties ginkluose šis herojiškas subjektyvumas jau perėjęs į elektroninį: pilotuojamam lėktuvui bombai dar reikėjo lakūno, kuris sąmoningai suvokė savo neišvengiamą mirtį ir demonstravo tiesiog antikinės kokybės gebėjimą mirti. Protingoje amunicijoje šio žmogiškojo faktoriaus nebeliko; įvyko dar didesnis metafizikos atsiskyrimas nuo paranojos; „gyventi ir leisti mirti" – dabar tai jau ne vien agentų šūkis, o modernaus, artilerija ir jos plėtra grindžiamo karo principas. „Mąstantis sviedinys" yra galutinis subjekto pakeitimo taškas, nes, kas dabar vadinama subjektu, iš tiesų yra savisauginis „aš", kuris žingsnis po žingsnio traukiasi iš gyvybės srities ir artėja prie paranojiškumo viršūnės. Traukimasis, atsiribojimas, savęs keitimas skatina šios rūšies subjektyvumą. Artilerija yra tik viena jo apraiškų ir, kaip elektroninis, protingas atominis ginklas – paskutinis savisaugos ir pasaulio valdymo per atstumą auglys. Šiuolaikinis tolimas „aš" nori išlikti, neatpažindamas savęs savo ginkle; todėl jis turi būti nuo jo kuo toliau atskirtas. Protinga amunicija atitinka šį poreikį. Nuo to laiko, kai ji egzistuoja, šizoidinė struktūra (valstybės pavidalo subjektas ir poleminis savisauginis „aš") artėja prie savo tobulybės. Kitame dideliame kare kariauti turėtų vien šizofrenija ir mašinos. Valstybei atstovaujantys homunkulai, lemūriškai suskilę destruktyvių jėgų valdytojai paspaus „jeigu reikės", lemtingus mygtukus, ir herojiški robotai bei mąstančios pragaro mašinos puls vieni kitus – ir *experimentum mundi* bus baigtas; žmogus buvo klaida. Švietimas gali padaryti tik vieną išvadą: žmogaus neapšviesi, nes *jis pats* buvo klaidinga švietimo premisa. Žmogus nepasitenkina. Jame pačiame glūdi slaptas apsimetimo principas, ir ten, kur pasirodo jo „aš", negali šviesti tai, ką žadėjo visi švietimai – išminties šviesa.

B. Transcendentinė polemika

Herakleitiškosios meditacijos

Kova yra visų daiktų tėvas.
Herakleitas

Šiuose samprotavimuose norėčiau savotiškai pakreipti šiandien pažinimo teorijoje vyraujančią kritinio pragmatizmo ašį (Ch. S. Peirce'as, J. Habermasas, K. O. Apelis). Nors šios pragmatinės pažinimo teorijos nuopelnas ir buvo tai, kad ji pagrįstai ir įtikinamai sugebėjo pavaizduoti pažinimo ir interesų, teorijos ir praktikos ryšius, vis dėlto, mano nuomone, ji turi vieną pernelyg schemišką praktikos suvokimo trūkumą. Iš ankstesnių samprotavimų turėtų būti aišku, kodėl negalima pasitenkinti tokia pažinimo teorija, kuri kalba tarsi tik apie apriorinį *darbo* pobūdžio interesą, bet iš tikrųjų apie *komunikacijos* (interakcijos) pobūdžio interesą. Mat taip išaiškinta poleminė strateginė dimensija (lygiai kaip ir priešinga erotinio ir taikinamojo intereso) gali pagrįsti pragmatizmą, bent jau slapta įtraukti į svarstymus. Iš to kyla realizmo ir konkretumo trūkumas. Transcendentinė polemika (lygiai kaip ir erotika, apie kurią šioje knygoje *nekalbu*) į pažinimą reguliuojančių ir formuojančių „apriorinių" interesų tinklą įjungia papildomas dimensijas. Kare susiduriame su darbo ir komunikacijos motyvų kombinacija, kurios logiškai, pagal ligšiolines schemas, nesuvoksi. Aš manau, kad poleminė strateginė veikla ir mąstymas, minėtų autorių tik papildomai ir tarp kitko įtrauktas į jų svarstymus, iš tiesų yra tokia dimensija, kuri *pranoksta* tiek darbo ir valdymo, tiek komunikacijos veiksmus. Į tai neatsižvelgiama nei ankstesnėse, nei vėlesnėse kritinėse teorijose. Nei instrumentinio, nei funkcinio proto kritika neatskleidžia strate-

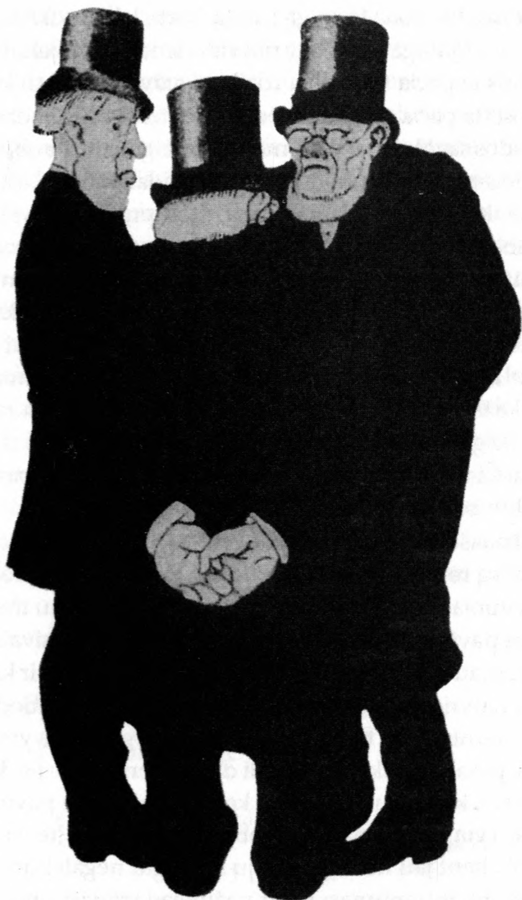
gijos ir cinizmo ryšio, cinizmo, kurį mes čia pateikiame kaip naujųjų laikų filosofinę signatūrą.

Darbas ir interakcija nuo pat pradžių susipynę su karu ir erotika, konfliktais ir susitaikymais, naikinimu ir kūrimu. Svarstant apie darbo arba interakcijos interesą, visuomet reikia suvokti: iš pat pradžių ir visada įgyjama polemikos ir erotikos suformuota „teorijos forma"; „objektyvumo" pasirinkimas nėra jau tokia nekalta alternatyva; be to, yra svarbus skirtumas, kokia tikslumo forma bus pasirinkta – polemiko ar simpatiko tikslumas;* jeigu tai iš tiesų apriorinė alternatyva, apie viską turėtų būti dvejopas mokslas (o ne viena iš esmės neutrali teorija, kurią paskui tik netiesiogiai, kaip sakoma, būtų galima panaudoti geriems ir blogiems tikslams). Pragmatizmas formaliai tikisi vienalytės „tyrėjų sąjungos", tuo tarpu transcendentinis poleminis požiūris pripažįsta „tyrėjų karą" kaip sąlygą to, ką jie bando kurti kaip tiesas. Taigi tyrimas čia yra ne tiek priemonė neutraliai apibūdinti tikrovę, kiek lenktyniavimas teorinėmis formomis. Tada išvados būna ne tiek dvasiniai instrumentai, padedantys dirbti ir suprasti vieniems kitus, kiek ginklai, ir jų suma sudaro ne intelektualinį turtą, enciklopediją, o arsenalą, amunicijos sandėlį. Jeigu norime pasitenkinti tokiais aprioriniais interesais, kaip „darbas" ir „interakcija", tai turime vengti tą „darbą" ir tą „interakciją" klausti, kokiai kovai jie tarnauja ir kokius susitaikymus daro galimus, kitaip tariant, ar tyrėjo „aš" pozicija „objekto" atžvilgiu yra apibendrinanti, distancinė ir santūri ar individualizuota, artima ir atsidavusi. Čia vėl įgyja prasmę „dviejų kultūrų"** skyrimas. „Pirmojoje kultūroje" (viešpataujančioje) pirmenybė teikiama objekto tyrimo proceso metodui, procedūrai; objektas čia gali būti tik tai, kas telpa į sritį, kurią aprėpia metodai ir modeliai. Jeigu visa, kas susiję su metodu, priskiriame subjektui, tai galime kalbėti apie mokslo tipą, kuris atsiranda iš pažinti užsibrėžusio subjekto

* Kas to laiku nesuprato, daugelyje mokslų nueina klaidingu keliu. Kiek tyrinėtojų, pvz., meno ir literatūros istorikų, pradėjo kaip tikri „objektų" simpatikai juos studijuoti, o tapę profesoriais paskui vien tiktai piktinasi jais, nes blogai pasirinkę tikslumo tipą atsidūrė polemikos, abejingumo objektams pozicijoje.

** Yra labai sena tradicija bandyti gretinti du mokslų ar žinojimo formų tipus: tuos, kurie stengiasi suprasti ir tuos, kurie stengiasi aiškinti, tikslius ir netikslius, mokslus apie tai, kas bendra ir kas individualu, mokslus apie dvasios objektus ir gamtos objektus – *scientiae* ir *artes*. Šie prieštaravimai turi tam tikro pagrindo, tačiau mokslo istorija rodo, kad jie nyksta, krypstama prie vientiso mokslo (poleminio objektyvizavimo tipo).

„Kai tik baigiau savo knygą, turėjusią jį moksliškai nužudyti, jis iš tiesų numirė!“ „Meggendorfer Blätter“, 1916 m.



žiūrėjimo tarsi iš aukšto į tai, ką reikia pažinti: *subjekto primatas* (kad ir kaip kurioziškai atrodo, bet tai galima pasakyti apie tiksliąsias ir „objektyvias“, tiksliau objektyvistines, disciplinas, ir tai iliustruoja ryšį tarp objekto nustatymo ir subjekto pakeitimo). Už tokį išankstinį nusistatymą mokama „objektyvumu“; jis kartu perkamas metodiniu fiksavimu arba normavimu to, ką norintis pažinti subjektas gali ir ko ne. Įsivaizdavimas, kad visi tikri mokslai galų gale turės kiekvienai pro-

blemai tik vieną teisingą teoriją, kartu leidžia tikėtis, kad vadinamoji tyrėjų sąjunga *in the long run* virs vienalyte subjektų armija, kuri naudosis ta pačia metodika „daiktų" atžvilgiu. Tiktai kai subjektai naudosis ta pačia pažinimo teorijos uniforma (vienodas „interesas", vienodos sąvokos, vienodi metodai), teiginiai apie objektus įgis galutinį ir teisingą (šių prielaidų dvasia) pavidalą. Viena be kita bus neįmanoma. Kur dar yra daug hipotezių, silpnoji pusė yra subjektas, ir tas subjekto silpnumas suteikia daiktams šansą pasirodyti daugiareikšmiams. Vaizdžiai tariant, tai reiškia: kuo silpnesni mūsų metodai, tuo geriau „daiktams". Kol yra daug interpretacijų, daiktai apsaugoti nuo pažinėjų kliedesių, kad jie galutinai nustatė, tiksliai suvokė objektus. Kol dar bus „interpretuojama", bus vis prisimenama, kad daiktai yra ir kažkas savaiminga, kas su mūsų pažinimu neturi nieko bendra.

Iki galo sekdami šią mintį prieisime priešingą pažinimo formų polių. Čia galioja tai, ką Adorno vadino *„objekto pirmenybe"*. Esant subjekto primatui, būtinai atsiranda *agonalinė* (jungiamoji) *teorija,* tuo tarpu iš objekto pirmenybę pripažįstančio priėjimo prie daiktų kyla tai, ką reikėtų vadinti *erotine teorija.* Kur veikia erosas, ten ir tik ten gyvuoja „antroji kultūra", o ji gyvuoja greičiau meno negu technikos pavidalu. Menininkas ir erotikas gyvena įsivaizduodamas, kad greičiau daiktai iš jo ko nors nori, negu jis iš jų, ir kad tai jie įtraukia jį į patyrimo avantiūrą. Jis eina pas juos, pasiduoda jų įspūdžiui ir pasijunta, kaip tikras tyrėjas, jų pavergtas.* Jie yra jam upė, į kurią jis, pasak Herakleito, negali dukart įbristi, nes jie, kad ir būdami tie patys, kiekvieną akimirką keičiasi, teka kitu pavidalu. Jeigu meilė kas rytą nauja, tai meilės objektai yra su ja. Jie visiškai „nepažįstami", bent jau nėra įprasti; jų atžvilgiu negali būti jokio objektyvumo, tik intymumas; jeigu pažinėjas artinasi prie jų, tai ne kaip tiriantis ponas, o kaip kaimynas, draugas, kaip jų viliojamas žmogus. Jam tie daiktai yra gražūs, ir jis žino, kad „santykis" baigsis, kai vieną dieną viskas pasirodys taip, lyg visą laiką būtų buvę tas pat, pastovu, kasdieniška, identiška, prognozuojama. Kur prarandamas grožio pojūtis, ten prasideda karai, abejingumas ir mirtis; ne veltui filosofai mokė, kad grožio dimensija svarbiausia išvadų turiniui. Ži-

* Taip kyla didžiuliai atmetimai, kurie dabar prasidėjo fizikos, kosmologijos ir biologijos fundamentaliuose tyrimuose, būtent ne dėl kokių nors metodologinių svarstymų, o kad tyrėjus sužavėjo „pačių daiktų" įnoringumas.

noma, čia turimos galvoje išvados, kurios pripažįsta objekto pirmenybę. Tačiau švietimas mums griežčiausiai uždraudė tokiomis išvadomis pasitikėti. Mat jam, jeigu jis savęs nuolat nekoreguoja erotine (estetine) patirtimi, objektai yra visuma to, kuo negalima pasitikėti ir kam negalima atsiduoti, nes tiek pasitikėjimas, tiek atsidavimas diktuoja pozicijas, naikinančias mumyse kovos už būvį būtinybę ir apšviestą realizmą. Objektų pirmenybė reiškia: gyventi valdomiems aukštesnės jėgos, ir kad mes visa tai, kas yra aukščiau mūsų, beveik automatiškai identifikuojame su tuo, kas mus engia, todėl tokio tamsaus švietimo atžvilgiu gali būti tik viena pozicija – poleminės distancijos. Tačiau yra ir kitokia pirmenybė, kuri nesiremia pavergimu; pirmenybė, kai objektu mėgaujamasi jam simpatizuojant ir jį suprantant, nereikalauja iš mūsų susitaikyti su pralaimėjusiojo ir kenčiančiojo pozicija; jos pavyzdys meilė. Sugebėjimas suteikti pirmenybę objektui prilygtų sugebėjimui gyventi ir leisti gyventi (užuot *live and let die*), pagaliau ir mirti, bet leisti gyventi (užuot paklusus impulsui viską nusinešti su savimi į kapą). Tiktai erosas leidžia mums pripažinti objekto pirmenybę. Ir net jei „aš" išnyks, erosas norės, kad kažkas liktų.*

1. Polemika prieš „tai", arba: turėk omenyje velnią

Kur „tai" buvo, privalau „aš" būti.
Sigmundas Freudas

Kardinaliųjų cinizmų apmatuose yra medžiagos į polemiką išplėstai dialogo ir interakcijos teorijai. Ten aprašyti karinės, politinės, seksualinės, medicininės, religinės ir teorinės sąmonės pozicija ir opozicijos, sekinančios tradicinę ideologijos sampratą. Šiose opozicijose viena prieš kitą stoja ne teisingos ir iškreiptos sąmo-

* Švietimui tipiškas konfliktas tarp intelekto ir jausmo iš dalies kyla iš dviejų tendencijų susidūrimo – atsiribojimo ir atsidavimo, subjekto pirmenybės ir objekto pirmenybės. Todėl visi atsiribojimo filosofai nuo Descartes'o iki Sartre'o rimtai nagrinėjo tiek šmėkliška, tiek tipišką klausimą, kaip „aš" apskritai gali nustatyti, ar „ne aš" aplinkoje yra kitų „aš"; taigi užsiiminėjo „svetimo subjektyvumo" tematika.

nės, o kovingos, kurios dėl skirtingų požiūrių ir padėties gyvenime *būtinai* turi konfliktuoti. Aprašinėdami kiniškąją ir ciniškąją pozicijas su jų refleksijomis ir antirefleksijomis vis kartojome posakį, kad buvo sukurtos „scenos" puolimui ir kontrpuolimui; turėjome galvoje konflikto scenas, t. y. arenas garsių ir tylių neišvengiamai polemiškos sąmonės kampanijų.

Kaip atsiranda scena? Žinoma, ne vien dėl dviejų „principų" prieštaravimo. Dualizmas būtų visų pirma minčių darinys, ir pats savaime jis neturėtų dramatinės jėgos. Dualizmas „pats savaime" būtų nekaltas ir neįdomus, jeigu jis nebūtų inscenizuojamas pačioje realybėje. Kur iškyla dualizmas, mes paprastai susiduriame su konfliktu, mūsų ir jų išskyrimu, ir priešingybių principo įsigalėjimu: viršus ir apačia; gėris ir blogis; „aš" ir „tai". Tuo būdu atsiranda tikra kova ir tikra scena. Joje pirmiausia pasireiškia dvasinė viešpataujanti pozicija, nomologija (mokslas apie *nomos* – dėsnius), idealizmas, „aukšta" ir teigianti teorija, kuri dedasi esanti rimta, griežta ir inspiruota, tarsi gauta iš aukštesnių šaltinių. Antrame paveiksle ją būtinai atliepia realistinė (kiniška) antitezė, kuri polemiškai supriešina su žemutinės, vadinamosios blogio, į „*tai*" (materiją) nustumtos pozicijos požiūriu ir patirtimi. Taigi kinizme reiškiasi toks „aš", kuris ryžtasi būti tuo, ką *nomos* idealistai peikia, atmeta ir niekina. Taigi kinizmas iš plebėjiškos perspektyvos griauna iš viršaus sukurtą vertybių sistemą, bet jis neatsisako ir ja remtis. Tai suteikia jam aiškiai agresyvų ir kultūrinį kritinį pobūdį. Kartu su kinizmu į kultūrą įsiskverbia kandumo elementas – pirmas griovėjas *esprit de serieux,* kuriuo nuo seno gaubiasi viskas, kas pretenduoja į valdžią. Viršuje esantiems jis atrodo nemalonus ir nešvarus, ir kuo labiau viešpataujanti sąmonė stengiasi atsitraukti į švarias aukštumas, tuo subversyviau (griaunančiai), demoniškiau palei jos horizontą tvenkiasi kiniškasis „ne". Nuo tada turi atrodyti baisu, kad tas žemas, plikas „tai" pripažįsta save ir iškelia savo „aš" prieš manąjį. Tas „antiaš", kuris kiniškai priešindamasis šaiposi iš metafizinio valdančiųjų teorijų idealizmo, matyt, ir sudaro pagrindą to, ką iš tradicijos vadiname velniškumu. Krikščionybės ir jos metafizikos atliktas kinizmo ir cinizmo sąvokų perstatymas (kinizmo apšaukimas nihilistų ar net velnio garbintojų mentalitetu) nėra atsitiktinis dalykas. Mat kai metafizinis „aš" identifikuoja-

si su aukštybėmis ir gėriu, jį kaip šokas veikia tai, kad ir „tai" apačios bei blogio regione esama kažkokio „aš": „tai", matyt, neužtenka būti nebylia, žema, tingia materija. Kad tas piktas blogas „tai" irgi gali būti kažkas, yra tikras metafizinis skandalas, dėl kurio nuo vėlyvųjų viduramžių diskutuojama nesuskaičiuojamų velnio analizių forma. Dualistinės, tai yra perskeltos ir geresne puse identifikavusiosi sąmonės niekas taip nekamuoja ir nežavi, kaip nuojauta, kad ir tai, kas bloga ir žema, gali turėti tvirtą savigarbos jausmą (savikliovą). Platonas paskelbė Diogeną patrakėliu, ir tai reiškė ne vien panieką, bet ir buvo savotiška savisaugos priemonė; tačiau, atrodo, nieko bloga dėl to neatsitiko, nes Diogenas, kaip sako anekdotas, puikiai mokėjo atsukti ietį į kitą pusę ir galų gale pasidarė ne visai aišku, kas yra tikrasis pamišėlis. Krikščionybėje antagonizmas jau daug dramatiškesnis. Krikščioniškoji sąmonė, kuri laikė save apreiškimo būdu absoliučia tiesa apdovanota sąmone, nekrikščioniško „aš" galimybę privalėjo užkeikti antikristo paveikslu – ir dėl to įsitaisė nuolatinį rūpestį, kad „blogis" galėtų būti ir mumyse pačiuose, *quaerens quem devoret* (ieškodamas ką praryti) (1. Petras,5).

Čia antrą kartą reikia kalbėti apie Faustą, apie velnią ir šėtono cinizmą. Daktaro Fausto istoriją galima laikyti dokumentu to, kaip senam metafiziniam dualizmui sukėlė nerimą naujoji empirija (į empiriją čia įeina ir seksualinė patirtis). Mat menas tarp viduramžių ir naujųjų laikų eksperimentuoja pikto (blogio) subjektyvumo „ir mumyse" galimybe – ir pamokomose, morališkai padailintose istorijose pats išbando, kas būtų, jei lindėtume tokiame „blogame" kailyje – ir kokią jaudinančią patirtį tai duotų. Aš tai jau aprašiau Goethe's pakto su velniu pavyzdžiu. Faustas tyrinėja platųjį pasaulį („Žvaliau! Pasaulin aš kviečiu tave. Gana tau alint smegenis urve.") kaip velnio partneris, taigi kaip laikinas velnias. Tiktai tada jam atsiveria neribotas patirties pasaulis. Ir liaudies padavimas, kaip ir Goethe, nepraleidžia progos aiškiai aprašyti laikino velnio (Fausto) pažinties su seksualiniu blogiu:

„Kai daktaras Faustas pamatė, kad jam pagal sutartį skirtas laikas sulig kiekviena diena vis artėja prie galo, jis pradėjo kiauliškį ir epikūrišką gyvenimą ir pasikvietė septynias patrakusias *succubas*, kad su visomis jomis permiegotų...

Mat jis apkeliavo su savo dvasia daugelį karalysčių, kad pamatytų visų rūšių moteris. Septynias jų parsivežė namo, dvi iš Nyderlandų, vieną vengrę, vieną anglę, dvi itales, dvi švabes ir vieną frankę – visas neįsivaizduojamas pasileidėles. Su tomis velnio bobomis jis išdarinėjo begėdystes iki gyvenimo galo." (*Deutsche Volksbücher,* hg. v. C. O. Conrady, Hamburg, 1968, S. 133.)

Po to nelieka abejonių, kad „būti blogam" arba kiauliškai ir epikūriškai gyventi (žinoma, tai reiškia ir kiniškai gyventi) verta ta prasme, kad galėtum patirti, ką seniai būtum norėjęs patirti, bet nedrįsai; kam gi jau taip lengva nueiti pas velnią? Beveik be jokios cenzūros liaudies knyga pasakoja apie daktaro Fausto norą pačiam bent kartą patirti nuodėmės saldybę; metafiziškai dramatiškas reiškinys, nes tik taip, iš pradžių virtualiai, paskui realiai, įmanoma kitos pusės integracija, kitaip tariant, dualizmo pabaiga.* Šią moralinę temą liečia daugelis naujųjų laikų pradžios kūrinių. Liaudies knyga ryžtasi jaudinančiam eksperimentui – „iš tikrųjų" blogam „aš" paskolinti mūsų „aš"; ji daro bandomąjį šuolį į velnio ego. Šios istorijos, žinoma, dar turi baigtis blogai, ir laikinas velnias, išbandęs viską, kas šiaip krikščionims negalima (magiškoje, kulinarinėje, seksualinėje, turistinėje ir teorinėje srityje), pabaigoje turi būti pavyzdingai nubaustas. „Tad miršta tas, kas daro bloga." Klasiškas ciniškas pasažas knygoje apie Faustą yra velnio piktdžiugiška satyrinė kalba vargšui daktarui, prieš piktoms dvasioms ateinant jo sudraskyti:

„Todėl, mano Faustai, nereikia eiti su dideliu ponu ir velniu riešutauti, gali akies netekti, kaip pats dabar matai; jeigu būtum jo iš tolo lenkęsis, tai viskas būtų buvę kitaip. Bet tavo mandagus arkliukas tau įspyrė...

...Klausyk, tu buvai gražus padaras, bet rožės, ilgai nešiojamos ir uostomos, nuvysta. Kieno vežime sėdi, to ir giesmelę giedi. Pratrauk iki Didžiojo penktadienio, tai ir Velykos bus čia pat; ką pažadėjai, turėsi atiduoti, lazda turi du galus; nevaikščiok su velniu tais pačiais takais. Tu daug norėjai, štai ir atsiimi už tai. Jei daiktą daug naudoji, jis darosi švarplėtas; kol samtis naujas, virėjas jį naudoja, paskui jo niekam nebereikia. Argi ne tas pats ir su tavim? Juk velniui tu už naują samtį pabuvai... Tad paklausyk dabar manęs ir dėkis tai širdin, kurią dabar esi praradęs. Tau nereikėjo taip pasitikėti velniu, nes jis, kvaily,

* Heinricho Heine's populiaraus filosofinio rašinio „Apie religijos ir filosofijos istoriją Vokietijoje" (*Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland,* 1835) tema yra požiūris į dualizmą ir į tai, kaip jis įveikiamas.

melagis ir žudikas... Priglausti velnią gali ne bet kas. Šokiui neužtenka raudonų batų. Jeigu būtum paisęs Dievo, ir tenkinęsis tuo, kas tau duota, tai nebūtum leidęsis į tuos šokelius ir taip lengvai nepasidavęs velnio monams; mat kas lengvai patiki, tas greit apgaunamas. Dabar velnias nusivalys lūpas ir nueis sau: tu laidavai savo krauju, tai dabar atsiimk savo. Tau per vieną ausį įėjo, per kitą išėjo." (S. 137–138.)

Tiesiog pavyzdinis ciniško sąmojo tekstas. Konservatyvusis žmogiškas protas tiesiog trina priežodžiais rankas. Mat tiek mes iš karto suprantame: tai ne velnias; jokia nepriklausoma dvasia taip nekalbėtų; puikiais ryškiais sarkazmais fantastiškosios iškylos pabaigoje taip bando save sutramdyti ir vėl grąžinti į miesčioniškosios moralės rėmus sunerimusi žmogiška dvasia. Įdomu, kad velnias čia reiškiasi kaip moralistas, kuris moko vargšą daktarą, kaip jis turėjo elgtis, kukliai, konformistiškai, patinkamai Dievui. Svarbiausia, labai įdomus raginimas, kad Faustui reikėję būti nepatiklesniam. Šio pamokslo kulminacija ten, kur „piktoji dvasia spiria prie sienos nuliūdusį Faustą keistom pašaipiom kalbom ir priežodžiais". Ši kalba yra ciniška pačia šiuolaikiškiausia prasme, nes joje įžūliai moralizuoja tas, kuris, kaip žinia, yra principinis moralės griovėjas. Ši velnio kalba, ko gero, apskritai yra pirmas naujųjų laikų hegemoninio cinizmo pavyzdys; tie ponai, su kuriais geriau neiti riešutauti, gali išmušti tau akį. Po mūsų fantastiškojo eksperimento atsiskleidžia save demaskuojančios moralės struktūra: moralė yra apgaulė, tačiau be jos vis tiek neapsieisi, ar ne? Todėl reikia pasirūpinti, kad viskas gerai baigtųsi. Liaudies knygoje daktarą suplėšo žiaurios piktosios dvasios, jo smegenys ir kraujas ištaškomi ant sienų, o sumaitotas kūnas išmetamas į mėšlyną. (Gal velnias eina išvien su psichopatais, fašistais, iškrypėliais?) Susidaro įspūdis, kad Faustas buvo nubaustas šimtąsyk labiau, negu nusikalto. Jis sumoka baisią kainą už tai, kad 24 metus – tiek truko sutartis – gyveno anapus gėrio ir blogio, pasaulyje, kur nėra dualizmo, ir viskas žmogiška jam buvo leista.* Žlugdamas senasis metafizinis dualizmas pademonstruoja visą savo patogeninę energiją.

* Fausto mitas čia susiliečia su tokiu pat puikiu Don Žuano mitu. Abiem leidžiama daug, stebima, kaip viskas vyksta, o pabaigoje jų laukia baisi bausmė.

Taigi žmonėse slypinčio šėtoniškumo vizija yra gimininga kiniškajam fenomenui. Ne dualistinis gėrio ir blogio, šviesos ir tamsos atskyrimas sukelia didelę įtampą, kuri į naudą velniui; reikia padaryti išvadą, kad „blogio pusė" turi subjektyvaus intensyvumo, be to, ketinimų, sąmoningumą, planų. Kad „tai" iš tiesų jau yra „aš". Tai svarbi išvada. Mat ji leidžia filosofinį metafizinės sąmonės formos aprašymą krizės metu kombinuoti su psichologiniu paranojos aprašymu. Krizę sukelia tai, kad blogis pamažu darosi įsivaizduojamas kaip savo „aš"; pradeda nykti skirtumas.* Gresia implozija. Ir tiktai iškilus šiai grėsmei, žemutinis blogio „tai", kuris sykiu turi „aš", atskyla su didžiuliu sprogimu. Tiktai nuo tada gali būti taikoma velnio sąvoka žmonėms, kurie gyvena tarp mūsų pačių, bet yra „kitokie" (eretikai, burtininkai, homoseksualai, žydai, protingos moterys...). Karštas gynimasis reikalauja, kad besiginantįjį graužtų mintis, jog jis gali būti „kaip anie". Šiuo mechanizmu paremtas Pascalio pastebėjimas, kad žmogus, kuris nori vaidinti angelą, lengvai tampa velniu, tiksliau tariant, tokiu velniu, kuris priešininką vadina velniu, kad jį sunaikintų, pasirėmęs geromis intencijomis. Taigi drama vyksta ne tik tarp gero „aš" ir pikto „tai". Tikriau sakant, jos eksplozinė fazė susidaro dėl to, kad gerasis „aš" susiduria su priešininku, kuris sąmoningai ir nepasiruošęs atgailauti ryžtasi būti tuo, ką dualizmas niekino kaip savo blogąją pusę, taigi *„atviruoju blogiu"*, kinišku „blogiu", taigi blogiu, kuris, geriau įsižiūrėjus, galbūt visai nėra blogis. (Iš čia kai kurie moraliniai kiniškosios polemikos fazių virsmai, per kuriuos „amoralieji" atvirai prisiima tai, kas kitiems atrodo skandalas: Diogenas onanizuojasi turguje; moterys sako: „Mes pasidarėm abortą"; vyrai: „Gay is beautiful"; gydytojai: „Mes padėjome numirti" ir t. t.).** Taigi, kai blogis gali turėti „aš", tik tada įtari-

* Ar ir panteistai po to ilgai nebuvo laikomi velnio garbintojais? „...gal tarp tų, kuriuos pats velnias pasamdė, kad sunaikintų visą dieviškąją ir žmogiškąją teisę, yra kitas toks, kuris būtų daugiau griovęs negu tas... apgavikas?" – klausia Jenos teologijos profesorius Musaeus, turėdamas galvoje Spinozą! Kitam krikščionių propagandininkui Spinozos darbai atrodo „pilni piktadarysčių ir bedieviškumo, išties verti, kad būtų grąžinti atgal į pragaro tamsą, iš kur jie atėjo į šviesą žmonių padermės bėdai ir gėdai..." Citata iš: W. Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe, 34 große Philosophen in Alltag und Denken*, München,* 1981, S. 159.

** Reikia prisiminti, kad ir vadinamasis antisemitizmas labiausiai sustiprėjo tuo laikotarpiu, kai sionistinis judėjimas tapo puolamąja žydų savimonės išraiška; natūralu, kad galima būtų pasakyti ir atvirkščiai.

mas ima graužti savą moralinę sąmonę. Mat „aš", slypintis blogajame „tai", galėtų, kadangi yra „aš", būti ir mano; šios galimybės slopinimas iš pradžių sukuria paranojinės projekcijos energiją. Sykiu su ja be galo išauga įtarimas. Jis būtinai nori vėl išgrūsti blogį į „ne aš". Jis nori sugriauti „aš ir tu" santykį, kuris būtinai atsiranda, kai tik vadinamasis blogis ima reikštis kaip kitas „aš". Taigi ima reikštis velniškumas, kai vienas „aš" bet kokia kaina nori ginti nesuvaldomu tapusį dualizmą. Velnias yra refleksyvus efektas; jis atsiranda, kai kas nors, kas jau yra „aš", turi būti vėl paverstas „tai". Kiekvienam „aš" kiekvienas kitas „aš" gali tapti veidrodžiu; kas nenori matyti savęs, pasirūpina, kad kitas iš tiesų neiškiltų iki „aš" rango. Tačiau kuo nedviprasmiškiau kitas „aš" jau pasireiškė kaip gyvenimo faktas, tuo labiau neigiančiajam „aš" kyla noras sudaužyti veidrodį; paranojos ir antirefleksijos struktūra, kad ir kituose lygmenyse, yra ta pati. Europos istorijoje ji daug kartų buvo tapusi dominuojančia ideologijos realybe – kryžiaus karų epochoje, per eretikų ir raganų inkviziciją, fašizmo, antisemitizmo, stalinizmo laikais; tas faktas įrodo „tai" struktūros sprogstamąją galią, nuo kurios sutirpsta kategoriški antagonizmai, metafiziniai dualizmai ir paranojiniai mechanizmai. Todėl, manding, labai svarbu suprasti *kinizmą*, kaip sąmoningą smerkiamojo, atstumtojo, pažemintojo ir bloguoju („tai") apšauktojo įsikūnijimą; tai gali padėti aiškinant *cinišką* žvėriškumą, kuriuo mūsų kultūroje nuo seno taip keistai pasižymėjo vadinamojo gėrio šalininkai. Ir galbūt padedant mokymui, kuris mažiausiai iš visų filosofijos krypčių buvo teorija, būtų galima geriau suprasti priešingą filosofinę tradiciją, kuri prasidėjo nuo Platono ir pasirodė kaip aukščiausia, kokia tik įmanoma, teorijos forma – dialektiką. Kadangi ji, norėtųsi manyti, turėjo atsilaikyti prieš dualistinę paronojinę pagundą. Ar ji kyla iš to, ko prieš tai aprašyta sąmonė nenorėjo pripažinti, – pozicijų ir principų konflikto? Ar ne jos pagrindinė mintis yra ta, kad kiekviena tezė turi turėti antitezę ir kad tai, kas kitiems atrodo bjauru, iš tikrųjų yra gražu ir teisinga, nes naudinga sintezei ir „aukštesnei" tiesai, kuri kyla iš kovos?

Prieš imantis šių dalykų, reikia išsiaiškinti posūkį, kurį patyrė „tai", atsiradus psichoanalizei. Abiem savo vadinamosiomis topografijomis, t. y. „sielos žemėlapio" ribų ir sričių aprašymais, Sigmundas Freudas išdrįso įsibrauti į sritį, kuri ilgą laiką buvo laikoma vien tik-

tai filosofijos kompetencija. Vis dėlto nelieka abejonių dėl Freudo analizės antimetafizinės pozicijos. Kas gi atsitiko subjekto filosofijai, jeigu Freudo tipo psichologas galėjo kalbėti apie žmogišką asmenį? Freudo „aš" nėra subjektyvumo filosofija. Paprastai tariant, Freudo analizė sako, kad metafizinė dogma apie asmens ir jo „aš" vienybę yra žlugusi; kaip tai atsitiko – nenagrinėjama; aišku tik tiek, kad Freudas tą žlugimą *pastebi*, o ne inspiruoja. Tai jo dvasinė istorinė situacija. Nuo tada griuvėsiuose, paliktuose to žlugimo, susidarė keletas sektorių – tai sąmoninga ir nesąmoninga sritis; kita vertus, tarsi dar be to susidariusios sritys: *„superaš"* sritis, kur reziduoja įstatymai, normos, sąžinės mastai, idealai, *„aš"* sritis, kur telkiasi kasdienis žinojimas, kvalifikacijos, tam tikros kompetencijos, prisiminimai ir planai, ir pagaliau *„tai"* sritis, iš kurios kyla gyvenimo energijos, instinktai ir sapnai. Ir tik todėl, kad metafizikų teigiamo asmens vientisumo nebėra, psichologas gali savaip kalbėti apie kitokį asmens vientisumą; šis vientisumas jam yra ne kažkas duota, o tarsi uždavinys: duotas yra griuvėsių peizažas, kuriame dominuoja dideli, nesąmoningumo išsprogdinti luitai, vagojami plyšių, po kuriais kunkuliuoja seni išprievartavimai ir skausmai. Todėl Freudas gali pasakyti: „Kur buvo „tai", turiu būti „aš"; jis mąsto apie pasąmonės jūros nusausinimą, apie „aš" kontrolės nustatymą tam, kas ligi tol buvo vidinis „ne aš" (t. y. „tai"). Čia reikia ne taip labai pabrėžti „aš" hegemonijos ar kontrolės funkciją; iš tiesų „tai" „pakėlimas" į „aš" iš pradžių suponuoja kaip tik „aš" hegemonijos priešingybę: būtent radikalų ir besąlygišką „tai" pripažinimą. Tas analitinis gydymas, kuris yra veiksmingas (žinia, yra ir kitokio), būtinai tiek iškelia „tai", kad „aš" gali būti tiesiog nuplautas anksčiau atskilusių jėgų. Taigi jau negalima nematyti, kad „tai" yra mano dalis, nors ir ne mano senojo „aš", pažymėto kontrolės ir išstūmimo; atsiranda naujas „aš" – platus, gyvas, dinamiškai veikiamas naujai atskleistos „tai" erdvės, – toks „aš", kuris mokosi gyventi su visa savo istorija, savo traumų našta ir savo beprotybėmis.* Pagijimas reikalauja „tai" pripažinimo kaip foros ir gyvenimo sąlygos išaugusiam

* Todėl garsusis Freudo analizės palyginimas su Zeiderzės nusausinimu apskritai klaidingas, pernelyg inžinerinis, pernelyg atitinka poleminės medicinos (liga kaip priešas) dvasią. „Tai" jūra niekada neišdžius – bet argi ne laimėjimas, jei išmoksti ja plaukioti?

„aš". Kur taip atsitinka, tarsi savaime turi išnykti paranoidinė struktūra, „tai" polemizavimas. Tuo būdu Freudo terminijoje atsirado tiesiog filosofinė geradarystė: „tai" nuo šiol jau yra laikomas savu ir iš anksto „dar neįsisąmonintu", suprojektuotu į mano „aš" galimybes ir gali kada nors nušviesti tamsą. Nesiginčykime dėl to, kas tai yra – pridengtas racionalizmas ar slaptas hegelizmas. Svarbu ne tai, kad „aš" dabar gali tapti visišku „šeimininku savo namuose"; esmė yra tai, kad „namų dvasios"* gali mokytis gyventi po vienu stogu.

2. Metapolemika. Apie europinių dialektikų polemikos ir ritmikos pagrindų sukūrimą

Autorius, kiek tik sugeba, deda kortas ant stalo; tačiau tai jokiu būdu ne tas pat, kas lošimas.

Th. W. Adorno, „Negatyvioji dialektika. Įžanga"

Visi geri principai pasaulyje egzistuoja; tiktai pamirštama juos vykdyti.

Blaise'as Pascalis, „Mintys"

Dialektika atsirado iš poleminės tradicijos, kuriai pradžią davė Sokrato kartos graikų filosofai. Sofistikoje iš pradžių susiformavo nuomonių kovos ir loginio įveikimo retorikos menas; tokio mūsų civilizacijoje vėliau beveik niekada nebuvo, išskyrus scholastikos epochą, kai taip pat klestėjo rafinuotas diskusijų menas. Taigi jeigu „dialektiku" vadintume tą, kuris sugeba geriau už kitus įrodyti savo tiesą, tai filosofija, taip pat politinė tikrovė turėtų viena problema mažiau. Tuomet dialektika būtų tik gražesnis žodis įvardinti retorikai ir sofistikai neigiama reikšme, t. y. užsispyrimui ir be-

* Užuomina į pirmą trijų tomų konservatyvaus Miuncheno pasaulėžiūrinio rašytojo Oskaro A. H. Schmitzo atsiminimų dalį „Namų dvasios" (*Die Geister des Hauses. Jugenderinnerungen*, München, 1925), įsidėmėtiną visų pirma tuo, kad Schmitzas gydėsi pas Freudo mokinį psichoanalitiką Abrahamą ir bandė integruoti savo analizės (nepavykusios) patirtį į biografiją. Keletas komentarų apie Schmitzą yra ir mano knygoje „Literatūra ir gyvenimo patirtis". (*Literatur und Lebensfahrung. Autobiographien der 20er Jahre*, München, 1978, S. 229 ff.)

atodairiškam piktnaudžiavimui logika ir kalba, siekiant apstulbinti priešininką.

Iš tiesų daugelis žmonių, filosofų ir nefilosofų, būtent taip susiduria su dialektika, ar tais, kurie save vadino dialektikais; mat nuo kai kurių antikinių sofistikos niekintojų ir paskui nuo Schopenhauerio (kuris Hegelį laikė pamišusiu šarlatanu) iki šiuolaikinės analitinės filosofijos (pasak kurios, dialektikas yra tas, kuris pats nežino, ką sako) ir iki pabėgėlių iš Rytų bloko, kur valstybinė ideologija yra vadinamasis dialektinis materializmas – buvo begalinė daugybė balsų, kurie reiškėsi kaip „dialektikos" aukos, priešininkai ir kritikai. Taigi jeigu tai būtų vien menas būti teisiam, tai turi būti priežasčių, kodėl kai kurie lieka imunūs tokios rūšies teisumui. Jeigu tai tik įtikinėjimo menas, jis turbūt nėra privalomas, nes yra pernelyg daug neįtikintų – ir nuo seno! Taigi jei dialektikas yra tas, kuris bando išgauti „taip" savo tiesai, tai nesuskaičiuojama daugybė tam bandymui pasipriešino, nedviprasmiškai pareikšdami „ne". Taip atrodo, kai žiūri iš šono; o iš vidaus, nesidomint turiniais, tik formaliai jų laikantis, vaizdas toks: vieni mąstytojai remiasi tam tikra ginčo technika, kuri visuomet galų gale turi įrodyti tiesą; kitus ta technika veikia ne taip, kaip norėtų dialektikai, ir jie, matyt, yra išsiugdę kitokius gebėjimus, kurie suteikia jiems imunitetą prieš dialektikų „gundymus".

Jeigu dialektiko meną vadinsime „dialektine logika", o meną to, kuris jam priešinasi ir galbūt net nugali, „analitine logika", tai apskritai būsime nusakę frontą, kur nuo neatmenamų laikų vyksta dviejų konkuruojančių filosofinių stilių trintis.

Nors šis apibūdinimas paviršinis, bet ir ne tik. Paviršius, išoriškumas irgi yra „daiktas savaime". Vyksta akivaizdus *ginčas dėl dialektikos*, ir ginče dalyvauja dvi konkuruojančios „mokyklos" – dialektikai (antianalitikai) ir analitikai (antidialektikai). Ir tas faktas, atrodo, kaip tik atitinka tai, ką tvirtina dialektinė pozicija; jeigu dviejų mokyklų kovos rezultatas būtų „tiesa", tai ji *ipso facto* būtų gauta iš nuomonių skirtumo. Tačiau dialektika neturi siekti (nors tai ją ir tenkintų) visiškos pergalės ar išimtinio teisumo prieš analizę, nes kitaip jai nebūtų reikėję jokio ginčo, būtų iš anksto ir be priešininko, pati galėjusi pasakyti „kaip yra". Taigi tiesoje, kilusioje iš dialektikos ir analizės ginčo, turi būti deramai pripažinta analizė; jeigu visiškai nugalėtų analizę, dialektika būtų neteisi: ir at-

virkščiai, analizė taip pat negali visiškai nugalėti, kadangi ji negali nepripažinti dialektikos kompetencijos ginčo srityje.

Taigi jeigu dialektikos ir analizės ginče kaip sintezė (pagal žinomą trižingsnį) atsiranda aukštesnė tiesa, kuri „išsaugo" tiek vienos, tiek kitos „tiesos momentus", tai tas aukštesnis produktas turėtų būti peržengęs tuos dialektikos momentus, kurie nuo seno aiškiai provokuoja priešingą pusę. Taigi dialektikoje, kai tik ji virsta pozicija, yra ir netiesos momentas – kitaip nuolatinė analizės ir dialektikos polemika būtų neįmanoma. Šio dialektikos „netiesos momento" prigimtis iš esmės yra vienintelė filosofinė problema, kuri (atėmus nesusipratimus) liko iš dialektikos palikimo.

Klausimas toks: kas dialektikoje ne taip?* Kodėl tuo mokymu apie ginčą turėtų būti abejojama? Kodėl kyla toks pasipriešinimas „teorijai", kuri – perdėm realistiškai galvojant – nagrinėja tokias patirtis kaip konfliktas, prieštaravimas, istorija, raida, tapsmas? Ar tokių „temų" atskleidimas filosofijai nėra laimėjimas, kuris, kartą pasiektas, gali būti išbandymas kiekvienai rimtai konkuruojančiai teorijai? Ar nereikia laikyti teigiamybe, kad tikrovės teorija ne vien ginčijasi su kitomis teorijomis dėl tiesos, bet ir teigia, kad ginčas yra būtina priėjimo prie tiesos sąlyga!

Tačiau kaip tik čia ir prasideda dialektikos dilema. Analitinė replika būtų tokia: jūs kalbate apie ginčą, gerai, tačiau ką tai reiškia? Jūsų dialektika turi galvoje meną protingai ginčytis ir kyla iš patirties, kad iš tiesų kartais antitezinės diskusijos duoda išvadų, kurios pranoksta diskusijos pradžioje kontrahento pateiktas tezes. Jeigu taip, tai visi mes dialektikai, bent jau tų daiktų atžvilgiu, dėl kurių apskritai galima** ginčytis. Bet iš tiesų jūs, dialek-

* O ne: „Kas yra dialektika?" Mat kas taip klausia, pradeda ne nuo to, kur jis tuo metu dvasiškai stovi, būtent ne nuo suvokimo, kad dalyvauja ginče dėl dialektikos, taip sakant, yra įsitaisęs dialektikos dialektikoje. Kas taip klausia, matyt, taip ir lieka su savo klausimu.

** Tuomet dialektika apsiribotų grupe antitezinių teiginių, tai yra „probleminių" metafizinio ar normatyvinio turinio teiginių, kuriais iš tiesų laikinai ir ilgam galima pateikti to ar kito požiūrio priežastis. Greta to egzistuoja didelė grupė neantitezinių teiginių, kurie yra ne probleminiai, o vienareikšmiai ir tvirtina, gali tvirtinti viena arba kita; tai teiginiai, neturintys metafizinio ar normatyvinio turinio, taigi arba empiriniai, arba grynai loginiai tvirtinimai. Dėl to nesiginčijama. Išvada: kur ginčijamasi, ten reiškiasi metafizika arba etika. Kanto transcendentinės dialektikos požiūriu antitezišku tvirtinimų sfera yra metafizinės regimybės sfera; taigi Kantas yra pavyzdys mąstytojo, kuris tuo pat metu mąsto ir dialektiškai, ir nedialektiškai.

tikai, juk turite galvoje daugiau negu produktyvaus dialogo mokymą. Jūs juk norite kalbėti ne vien apie tai, kaip mes, aršūs teoretikai, išlygindami mūsų ekstremaliai priešingas nuomones, prieitume prie geresnių rezultatų. Dialektinis kutulys prasideda tik ten, kur bandoma kalbėti apie „daiktų" ginčą ir prieštaravimą realybėje ir kaip realybę. Mums ima svilti padai, kai dialektika suprantama ne kaip dialogika, o ontologija. Bet kur yra riba? Dialogas, ginčas juk nėra vien įsivaizduojama opozicija dviejų teiginių, kurie susiduria „loginėje erdvėje". O kad prieštaraujantys teiginiai galėtų „dirbti vienas su kitu", reikia, kad prieš tai ir kartu, kad mes abu, „tu" ir „aš" susitiktume akivaizdžioje „dvikovoje" ir pateiktume savo nuomones kaip nušlifuotus ginklus; vien tik teiginių antitetika nesukelia konflikto; reikia subjektų, kurie tais teiginiais vienas kitą pultų, ir būtent tikrovėje, asmeniškai dalyvaudami ir su psichosomatiniu intensyvumu. Taigi ginčas, nors jame teiginys stoja prieš teiginį, turi vykti ne vien „dvasinėje sferoje", bet ir pats reiškia realybės dalį. Ir tuo prasideda dialektikos dilema. Kas pradeda galvoti apie idėjų ginčą, tas būtinai pasiekia tašką, kur logiška „pereina" (kad ir kas tai būtų) į ontologiška. Ginče ne vien tiktai galvojama apie prieštaravimą, bet ir inscenizuojama *tikrovėje*. Taigi dialektika įkelia koją į ontologiją; analizė jau nebegali visiškai jai užtrenkti durų. Dialektika pernelyg yra įkišusi koją tarpduryje: ginčo procesai juk yra dalys to, kas iš tiesų egzistuoja (tikrosios esaties), ir produktyvaus ginčo logika aiškiai siekia ontologinę sritį. Todėl čia vyksta tai, ką galima pavadinti ontologiniu dialektikos puču; kadangi ji jau tikrai yra įsibrovusi į ontologijos sritį, tai bando jėga perimti į savo rankas *visą* esatį. Tuo būdu paverčia kosmosą visa apimančiu „dialektiniu procesu" – tarsi jis būtų vien tik ginčo fenomenas, kuris varo save į priekį dramatiškai agonaliai savaime judėdamas.

Hegelis įgyvendino šį požiūrį nepaprastai nuosekliai ir genialiai radikaliai beveik visų būties fenomenų atžvilgiu. Jam pasaulio istorija yra kruvinas, triukšmingas, galop puikaus savęs pažinimo savęs pažinimu vainikuojamas pasaulio dvasios ginčas; ši dvasia, perėjusi ilgą kivirčų ir susitaikymų su savimi grandinę, ieškodama savęs suvokimo, artėja prie akimirkos, kai ji, pasak Hegelio, ne vien tik ieško, bet ir randa, ne vien juda į priekį, bet ir pasiekia išsvajotą

„absoliutaus žinojimo" akimirką. Čia dialektika visiškai pereina iš mokymo kalbėtis į mokymą apie pasaulį, iš logikos į ontologiją, ir dėl to dialektinis principas pasidaro labai platus; tai rodo drąsus Hegelio bandymas sukurti net naują „logikos mokslą", iš pagrindų pertvarkyti jį pagal dialektikos principus.

Šiuo ontologiniu dialektikos išpūtimu, paverčiant ją didžiausiu sisteminiu statiniu Europos filosofijos istorijoje, buvo pasiektas toks taškas, kai neišvengiamai turėjo atsirasti atosmūgis. Mums dabar, žvelgiant iš tolo, į pamėkliškus idealistinės metafizikos griuvėsius* panašios Hegelio sistemos likimas pakankamai aiškiai rodo, kad posūkis buvo neišvengiamas. Netgi neregėta dialektinė Hegelio sistema neišvengė likimo vėl virsti vien tik pozicija, prieš kurią stojo galingos ir pergalingos opozicijos. Kas jau tarėsi esąs viskas, nusileido iki „momento" ir vien tiktai priešingo polio vietos. Prieš savimi besigėrinčią spekuliaciją stojo solidi ir kukli *empirijos* dvasia; prieš kraštutinį idealizmą kilo *materialistinė* reakcija; prieš sistema virtusią didybę garsiai prabilo *egzistencinė* sąmonė, kuri suvokė mūsų reliatyvumą ir laikinumą; ir visų pirma teorijos viešpatavimui priešinosi srovė, ryžtingai teikianti pirmenybę praktikai. Mat jeigu Hegelis, labai pompastiškai kalbėdamas apie pasaulio istorijos procesus, atsidūrė ten, kur dvasia tarėsi esanti patenkinta proto ir tikrovės vienybe, tai pohegelinės kartos nieko taip tvirtai nežinojo ir nejautė kaip to, kad tarp tikrovės ir proto žiojėja milžiniška praraja ir kad tą prarają galbūt kada nors užpildyti galės tik tikrovę *keičianti*, ją protingesnę daranti praktika.

Tokia penkiaguba dialektikos sistemos „antitezė" (empirizmas, materializmas, egzistencializmas, praktikos primatas, protingumas kaip „dar ne") iki šiol būdinga situacijai, su kuria susidūrė ar susitaikė visos vėlesnės filosofijos teorijos – dialektinės ar analitinės. Tačiau čia vien antidialektinių „įsitikinimų" jau nebepakanka. Mat kad ir kas sektų po Hegelio, vis tiek noromis nenoromis susidurs su „dialektikos dialektika", kitaip tariant, su subjektyvaus proto konfliktu su žlugusia sistema, norėjusia parodyti visuotinę objektyvią konflikto išmintį.

* Hegelio griuvėsiai nuolat traukia kritiškų restauratorių dėmesį; paskui juos nuolat seka pozityvistinės valymo komandos.

Šis konfliktas prasidėjo griežtu dialektikos suabsoliutinimo neigimu. Nėra ko vaikytis svajonės apie produktyvų prieštaravimą, kuris per tezes ir antitezes visuomet veda prie aukštesnių sintezių. Stebėdami realios būties judėjimus, procesus ir kovas, negalime tos būties traktuoti kaip milžiniško ginčo modelio, per kraštutinumus kreipiančio mus prie tiesos. Priešindamiesi tam, mes reikalaujame kaip tik dialektikos išstūmimo iš ontologijos. Jos visai išvaryti negalima, nes ji, kaip esame sakę, būdama karinga ginčo teorija jau pati yra „įkišusi koją tarp durų". Taigi pagal Hegelį filosofija turi siekti anuliuoti ontologinį dialektikos pučą, neliesdama jos galiojimo srities. Tam reikia ne mažiau ir ne daugiau kaip racionalaus (analitinio) dialektikos restauravimo *bendrosios polemikos** pavidalu. Kuo buvo didi dialektikos tradicija: ginčijantis įsivaizduoti ginčą, prieštaraujant įsivaizduoti prieštaravimą; tai turi būti „atšaukta" iš racionalios ginčo teorijos; kas be ko, toks „atšaukimas", hegeliškai matuojant, būtų smukimas, pozityviai kalbant, pažeminimas, realistinis ir aiškus šios bendrosios polemikos pririšimas prie visiems suprantamų argumentų.

„Kai du pešasi, trečias laimi". Šis priežodis padeda suvokti poleminę dialektikos prasmę. Tarpusavio kovoje pirmasis ir antrasis eikvoja savo jėgas – jeigu jie yra maždaug lygūs, – todėl priėjęs trečiasis nesunkiai gali įveikti abu. Tačiau dialektiniame dialoge nėra trečiojo, tiktai du kontrahentai, kurie, kiek galėdami, kamuoja vienas kitą. Jeigu abu vienodai gerai daro savo, tai galima prognozuoti lygiąsias. Jeigu abu yra geri polemikai, tai sugebės ne tik ginti savo apgalvotą ir sukurtą poziciją, bet ir pulti priešininką. Tačiau vaizdas staiga pasikeičia, kai pirmasis į kovą stoja ne vien kaip geras polemikas, bet ir bando vienu metu būti ir *polemikas,* ir *arbitras* (teisėjas). Kaip tik toks yra dialektikas. Jis peršoka iš lygaus kontrahento pozicijos į pranašesnio trečiojo. Jis perima antrojo poziciją būdamas pirmasis ir trečiasis. Jis stoja gudrumu prieš gudrumą, bet žiūri, kad liktų gudresnis. Jis priima, kaip sakoma, prie-

* Todėl H. G. Gadamerso tezė, kad dialektiką reikia „vėl priimti" į dialogiką ir hermeneutiką, yra literatūriškai sutrumpinta. Polemiškumas toli pranoksta dialogiškumą. Argi galima įsivaizduoti „karo hermeneutiką", „argumentavimo ginklu" teoriją, dialogų nutraukimo dialogiką? Nekalbant jau apie „kapitalo hermeneutikos" ir „administravimo dialogikos" absurdus.

šininko „tikrovės momentus" ir juos pajungęs padaro savais „aukštesniame lygmenyje". Tačiau tai leistina tik tada, kai antrasis savo ruožtu ne tik prisipažįsta nugalėtas, bet ir yra tarsi tuo įtikintas trečiojo; taigi sutikdamas jis vėl atsiduria šalia priešininko, tarsi sutaręs su juo tame pačiame aukštesniame lygmenyje. Tuomet turėtume du „trečiuosius", kurie abu džiaugtųsi pirmojo ir antrojo ginču, nes abu turėtų iš to naudą.* Tačiau tai jau metaforų kalba; dviejų ginče nėra jokio trečiojo. Kol jie nenusveria vienas kito, negalima kalbėti apie dialektiką, reikia vadinti tikruoju dialogo arba ginčo vardu.

Dialektikos bėda yra išaukštinta sintezės funkcija. Dialektika teigia, kad iš jėgų konflikto randasi nauja ir aukšta. Tačiau šis konflikto reikšmės pabrėžimas susijęs su klasta. Mat tą reikšmę pabrėžia tas, kuris įsivaizduoja save konflikto nugalėtoju, o ne pralamėjusiuoju. Gali būti, kad mūsų europinės dialektikos, paremtos Heraklitu, struktūriškai visos yra *nugalėtojų* fantazijos, kurios bando vadinamąją sintezę paversti kažkuo panašiu į taikos sutartį, beje, diktuojamos taikos pobūdžio: pralaimėjusysis gauna kompensaciją ir yra įjungiamas į naująją tvarką. Dialektikos žargonu tai reikštų: prieštaravimo pajungimas bendrybei. Kas čia iš tiesų atsitinka, yra polemikos, kaip dialektikos, interpretavimas, taigi ginčo reziumavimas, kurį atlieka nugalėtojas. Kovos istoriją vaizduodamas kaip procesą ir pažangą, nuopelnus prisiskiria sau. Nugalėtojo išvadose neatsispindi pralaimėjusiojo sąmonė – jis lieka tik vienu iš „momentų"; jo įnašas „išsaugomas", o jis pats lieka apačioje. Taigi nugalėtojas, struktūriškai žiūrint, yra dvigubas „aš", t. y. pirmasis ir trečiasis; veikdamas kaip trečiasis jis tam tikra prasme praryja antrojo argumentus, jėgas ir teises.** Hegelio pasaulio dvasia (protas) elgiasi kaip kanibalas, kuris ryja priešininkų sąmones ir jas virškindamas darosi nepriklausomas. Tokia „pozityvi" dialektika veikia kaip antrojo pajungimas; tiksliau tariant, net kaip antrasis pajungimas to, kuris kartą jau priešinosi pirmajam. (Mat antroji pozicija, antitezė, iš tiesų atsiranda ne kaip lygiavertis dvikovos

* Plg. antrąjį įžanginį samprotavimą mūsų knygos I dalyje.

** Į dvigubo „aš" šizofreniją be galo įsitraukusio Hegelio darbuose yra netgi gramatinių šios struktūros atspindžių: sakinių, kurių veiksnys yra pirmasis asmuo, o tarinys – trečiasis.

partneris ar priešingas polius, o kaip maištas prieš jau esamą viršenybę.

Taigi pozityvi dialektika ne palieka polemikos erdvę, o baigia ginčą nugalėtojo diktatu; taigi ji kaip ir anksčiau kišasi į polemikos vyksmą ir daro tai pagal visas viešpataujančios ir valdančios sąmonės taisykles; ji stiprina viršaus ir apačios, gėrio ir blogio, „aš" ir „tai" struktūras iš hegemono pozicijos ir pralaimėjusios „pusės" sąskaita. Tuo būdu gaunamas labai ironiškas rezultatas: pozityviosios dialektikos nuo Platono iki Lenino praktiškai veikia kaip trukdymai ir falsifikavimai to, ką jos laiko savo tema: produktyvaus ginčo ir jėgų išlyginimo.

Tai patirtis, kuria remiasi Theodoro W.Adorno drąsus dialektikos tradicijų apvertimas. Jis nepasitiki nugalėtojo aukštesnės sintezės ideologija. Iš tiesų „bendrybių" pergalės nieko neduoda; neigimas yra toks pat neproduktyvus kaip ir neigimo neigimas. „Išsaugojimai" yra melagingi, nieko geresnio negaunama. Kuo „dialektiškiau" partijos, ideologijos blokai stoja vieni prieš kitus, tuo labiau triumfuoja stagnacijos, tramdymo ir sustingimo dvasia, apsigaubusi karštligiškos gamybos ir ginklavimosi skraiste. Vis labiau gyva tampa ginklu ir įrankiu. Kai tiesiogiai ar netiesiogiai viskas virsta kova ir bizniu, karu ir mainais, ginklu ir preke, miršta gyva, kurio plėtotei ir stiprinimui, pasak dialektikos, reikalingas konfliktas. Pagaliau dialektika netgi iš pažiūros nėra proto sąjūdžio forma istoriniuose konfliktuose, o tampa – prisiminus Stalino dialektikos taikymą – rafinuotos ir apskaičiuotos paranojos instrumentu. Karas visai ne visų daiktų tėvas, o tik trukdytojas ir naikintojas. Adorno dialektikos teorijos korektūra nuosekliai stoja prieš abejotiną „sintezę":

„Negatyviosios dialektikos formuluotė nusižengia tradicijai. Dialektika jau Platono laikais reikalavo, kad neigimas duotų pozityvų rezultatą; vėliau tai taikliai buvo nusakyta posakiu neigimo neigimas. Knyga norėtų išvaduoti dialektiką nuo tokių teiginių..." (Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Ffm., 1966, S. 7.)

Negatyvios nuostatos dialektika veikia prieš vadinamąją bendrąją polemiką, to nesakydama. Jeigu „pirmasis" yra valdančiųjų idealizmas, „antrasis" engiamųjų „materializmas", tai „trečiasis", kilęs iš ginčo, vėl yra „pirmasis", tik blogesnis. Bendrybės iškėlimas virš prieštaravimų visuomet yra tas pats; žinoma, čia kažkas „juda", ta-

čiau *plus ca change, plus c'est la meme chose:* Adorno neigiamas pasakymas apie tradicinę dialektiką reiškia neigimą to, kas šiandien vyraujančiame „dialektiniame" mokyme, t. y. marksizme leninizme, yra grynas melas. Kad ir kokia galinga ir produktyvi buvo jo realistinė pusė (jis turėjo visus anksčiau minėtos antitezės Hegelio atžvilgiu motyvus, taigi viską, ką mes šiandien laikome „realistiška", o egzistencialistiška, beje, tik sužalota forma), vis dėlto svarbiausias punktas buvo nepakankamai realistiškas: *nesugebėjo* atitraukti dialektikos nuo ontologijos patenkinama, racionaliai tvarkinga forma.

Mat tas atitraukimas turi, tarkime, kreipti į bendrąją polemiką, kuri ginčą persmelkia savo socialine dinamika ir evoliucine funkcija. Teorija, norinti vadintis hegeliškai dialektiška, turi pasiekti nei mažiau, nei daugiau. Tam *pradžią davė* Marxas. Jis išdėstė istorijos filosofiją, kuri turi prasmę tik tuo atveju, jeigu ją laikai pirmos racionalios bendrosios polemikos bandymu. Pagrindinė Marxo mokymo tezė, teigianti, kad visa ankstesnė žmonijos istorija buvo klasių *kovų* istorija, rodo jo bandymą išvaduoti dialektiką nuo idealistinio palikimo ir realistiškai bei empiriškai pagrįsti ją kaip tikrovės teoriją, taigi kaip bendrąją polemiką. Tačiau pats Marxas irgi susidūrė su dialektikos dilema; jis pateikė ne vien bendrąją polemiką, bet ir jos viduje iškreiptą įrodymą, kodėl jo pozicija turi laimėti. Marxas irgi iš anksto pateikė nugalėtojo fantaziją, taigi vėl suklastojo polemiką dialektikoje. Ekspropriatorių ekspropriacija nori iškelti kažką bendra virš išnaudojamųjų ir išnaudotojų konflikto, o būtent teisingą turtų padalijimą; tačiau priemonė tam yra ne bendrybė, o nauja polemika, prispaudėjų priespauda, vadinamoji proletariato diktatūra. Marksistinis mąstymas diktatoriškai pritaria šiai diktatūrai. Ir Marxui dialektika yra „pozityvi" dirbtinė priemonė vienu metu būti partija ir teisėju, pirmuoju ir trečiuoju. Marxas buvo realistiškas kaip bendrosios polemikos pradininkas, bet postulavo nerealistiškus kovos tikslus ir rezultatus. Šių dienų vadinamosios vienpartinės sistemos yra tokio perpus perskelto realizmo apsigimėliai: partijos, kurios pasiklydo nugalėtojų fantazijose, manydamos, jog integravo antrąją poziciją ir išsaugojo ją vieninteléje aukštesnėje sintezėje. Partija kaip visuma. Polius kaip integralas. Momentas kaip totalumas. Kaip tik tokia yra schema, kurioje, pasak paties Marxo, „visas tas šūdas" turi prasidėti iš pradžių.

Tai, kas prasidėjo kaip bandymas išvengti dualizmo paranojos pavojaus dialektiškai pripažįstant vieną ir kitą, paskutinę akimirką virto nauju vienašališkumu, prievarta vėl kreipiančiu į dualizmus.

Marxo bandymą pagrįsti racionalią bendrąją polemiką reikia laikyti nepavykusiu tiek tikrovėje, tiek ir teorijoje; tik pats bandymas yra išliekanti vertybė. Mes neturime jokio kito pasirinkimo, tik protingai tęsti bandymą. Iš tiesų žmonijos istorija ir yra kovų istorija, kaip pabrėžė Marxas, bet ar jis buvo teisus visas istorijos kovas laikydamas klasių kovomis, tai jau daugiau negu abejotina. Pasaulinė polemika, kurią matome kaip pasaulio istoriją, greičiau sudaro didžiulių tarpetninių, tarptautinių ir tarpimperinių kovų vaizdą; žinoma, patys konflikto objektai savo viduje daugiausia yra klasinės visuomenės – bent jau tuo istoriniu laikotarpiu, kurį paprastai vadiname valstybių, t. y. hierarchinių visuomenių, istorija. Tačiau jokia sofistika neįstengs pavaizduoti žmonių karų istorijos taip, kad ji visiškai sutaptų su klasių kovų istorija. Pati klasinė visuomenė yra toks pat karo produktas, kaip kad karas yra klasinės visuomenės produktas. Čia galioja istoriniai faktai, ir, priešingai negu manė Hegelis, konfliktuojant faktui ir teorijai, visuomet bus sakoma: tuo blogiau teorijai. Karas senesnis už klasinę visuomenę, ir kovos tarp klasinių visuomenių pačios savaime nėra klasių kovos. Bendroji polemika, skirtingai negu marksizmas, turi tą pranašumą, kad gali iš pat pradžių tai aiškiai skirti. Ji gali tai, nes nenori būti nugalėtojo fantazija ir nesuinteresuota įrodyti būtiną ir „istoriškai neišvengiamą" vienos partijos triumfą. Ir jai visai nereikia kurti empiriškai nesamų konfliktuojančių subjektų, kaip tai darė marksizmas, skelbdamas kovingą proletariatą istoriniu konflikto su buržuazija partneriu. Bendroji polemika net gali aprašinėdama istoriją žengti žingsnį toliau negu istorinis materializmas: ji gali dialektikų polemikos stilių tyrinėti kaip vieną svarbiausių šiuolaikinės konfliktų istorijos fenomenų; ji parodo, kas atsitinka, kai viena partija grindžia savo kovas „dialektikos" teorija. Pozityvioji dialektika savo ruožtu tebelieka bendrosios polemikos objektas.*

* Plg. poskyrio „Valstybės ir viešpataujančiųjų cinizmas" fragmentą apie Didįjį inkvizitorių; poskyrį „Mainų cinizmas"; idealistinio antstato kritiką; marksistinę elegiją; skyriaus „Istorinis apsektas" 13 poskyrį.

Adorno labiausiai puola tą tašką. Tiktai tokia kryptis kaip negatyvioji dialektika nebebūtų partijos įtvirtinimo ideologija – tos partijos, kuri įsivaizduoja save nugalėtoja *ir* visuma. Tiktai tada būtų nebepiktnaudžiaujama dialektika. Jeigu jos racionalusis branduolys bus bendroji polemika, tai melagingoji jos dalis galės ir turės išnykti. Tada ji niekam nepadės kelti galvos. Ji bus jau nebe ginklas, nebe ideologija, nebe propaganda, o tai, kuo ji (dar be pagrindo) laikė save: tiesos, istorijos ir sąmonės konfliktų apibūdinimo instrumentas. Kai Adorno, jo paties žodžiais tariant, padėjo ant stalo atverstas kortas, jis padarė gestą, būtiną pernokusiai dialektikos tradicijai. Kaip negatyvioji dialektika ji atvirai atsisako bandymo per jėgą būti teisi ir nugalėtojų prievartą šlovinti kaip aukštesniąją sintezę. Kritinė teorija buvo bandymas perimti dialektikos palikimą be nugalėtojų fantazijų. Joje išsakyta išprievartautųjų ir nužudytųjų valia. Ji pirmą kartą nuosekliai atskleidė reikalavimą žmonijos istoriją rašyti taip, kad nelaimingieji, tapę jos aukomis, neatrodytų vien kaip „trąšos" (plg. fragmentą apie Didįjį inkvizitorių) ir kad istoriografija savo pozicija nekartotų prievartos ir neteisybės, pasireiškusios praeities kovose.

Ar tai viskas? Ar mes galėsime būti patenkinti, kai dialektika bus išvaryta iš ontologijos į bendrosios polemikos sritį? Ar tik ši polemika sudaro jos racionalų branduolį, o visa kita būtų buvę tuščios kalbos ir pūtimasis? Lieka parodyti, jog tai, ką mes vadiname dialektika, turi antrą šaknį, kuri lieka tvirta ir tada, kai būname priversti išrauti pirmąją. Antroji šaknis išryškėja truputį pasiklausius ontologinių ir gamtos filosofijos pretenzijų dialektikos. Anksčiau ar vėliau dialektikos kalbose apie save būtinai iškyla teiginys, kad ji esanti „tapsmo" mokslas, o tapsmas savo ruožtu esąs „didis tikrovės dėsnis". Ir tada tuojau duodamas jaudinamai naivus pavyzdys apie augalą, kuris iš sėklos tampa daigu, kai sėkla išnyksta ir virsta iš jos besistiebiančiu augalu; šis savo ruožtu subrandina sėklą, kuri jį palieka, yra nunešama į šalį ir tampa nauju daigu, o pasenęs augalas žūsta, kaip ir apskritai išnykimas yra kita tapsmo pusė. Ar mes tik nepastebimai neperėjome iš socialinės polemikos į gamtos mokslą ir biologiją? Kas be ko, teritoriją pakeitėme, bet ne nepastebimai. Mat vadinamoji gamtos dialektika nuo seno buvo šios krypties Achilo kulnas. Ypač nuo Hegelio laikų galima šaipytis iš teiginio, kad žiedas yra pumpuro *antitezė*, o „vaisius

teigia, kad žiedas yra neteisinga augalo būtis" („Dvasios fenomenologija"). Žongliravimas sąvokomis, retoriniai triukai? Analizė čia iš tiesų galėtų įrodyti, jog piktnaudžiaujama kalba. Tai kelia pagrįstą kritikų pašaipą. Tačiau ji neturi mūsų tiek apakinti, kad nepastebėtume, į ką kreipia tas pavyzdys. Kad ir koks būdamas naivus, jis primena pirmykštį naivų filosofavimo sluoksnį, kurio nepajėgė panaikinti jokia, kad ir labai rafinuota, dialektika ar analizė. Mat šis pavyzdys žvelgia į gyvenimo ciklą, didį bei visuotiną reiškinių keitimąsi tarp tapsmo, būties ir išnykimo. Sena (priešmokslinė) išminties tradicija niekada neišleidžia iš akių šių fenomenų: ji mato metų laikų kaitą, dienos ir nakties ritmą, budėjimą ir miegą , įkvėpimą ir iškvėpimą, perėjimą iš šviesos į tamsą. Šių poliariškų fenomenų centre ji įžvelgia lyčių žaismą – ir tai tuojau virsta modeliu, rodančiu, kaip poliariškos diados išsiplečia į dialektines triadas.

Mat suėjus vyrui ir moteriai, atsiranda vaikas – tėvo ir motinos, kiaušinėlio ir sėklos, meilės ir dėsnio „sintezė".

Aš manau, kad šie naivūs samprotavimai rodo, kuo bandė remtis pozityvioji dialektikos pusė. Mat ji ilgai skolinosi savo ontologinius pagrindus iš pirmykštės gyvenimo filosofijos, kuri mato antagonistinių pasaulio jėgų žaismą ir dualizmus. Tai, kuo save laiko dialektika, iš tiesų yra *ritmika* arba poliariškumo filosofija. Tiesiai žiūrint, ji stengiasi gyvenimą ir kosmosą suvokti kaip nuolatinę kaitą būties fazių ir būsenų, kurios prasideda ir baigiasi kaip atoslūgis ir potvynis, žvaigždynų ciklai, džiaugsmas ir liūdesys, gyvenimas ir mirtis. Ši didžioji ritmika visus be išimties fenomenus traktuoja kaip pulsavimus, fazes, faktus. Ji neįžvelgia juose nieko, išskyrus to paties kosminio principo kartojimąsi su jo natūraliais ir neišvengiamais posūkiais. Kad viskas pasaulyje turi savo priešingybę, kad būsenos keičiasi amžinai sukdamosi tuo pačiu ratu ir kad priešingybės pereina viena į kitą – tai yra didžios ir nesugriaunamos tos ritmikos vizijos. Herakleito „dialektika" – pirmoji ir, matyt, vienintelė europinė ir grynai poliariškumo filosofija, netapusi polemika, todėl kontempliatyvi ir neaiški, nesiekianti įtikinti ir neskirta ginčo dialogui, ji visiškai atitinka šio tipo išminties mokymą:

„Priešingybės siekia susijungti, iš skirtybių kyla gražiausia harmonija, ir viskas atsiranda kivirčo pagrindu.

Ryšys: „viso" ir „ne viso", tai, kas siekia susilieti ir tai, kas siekia iškrikti, tai, kas darniai skamba ir tai, kas skamba skirtingai, ir iš visko viena ir iš vieno viskas. Abu dalykai, ir būtent tokie, visada yra mumyse: gyva ir negyva, budrumas ir miegas, jauna ir sena. Viena virsta kita, ir vykstant naujai kaitai tas vėl virsta anuo. Mes įbrendame į tuos pačius vandenis ir neįbrendame; mes esame, ir mes nesame." (Citatų rinkinys iš: „*Antike Geisteswelt. Eine Sammlung klassischer Texte*, Ffm., 1980, S. 92–93.)

Toks požiūris į pasaulio visumą dar yra išlaikęs pirmapradės filosofijos šaltumą ir didybę; jos suvokimas buvo stebimasis, o ne argumentuojamasis. Ji skirta kiekvienam ir niekam, nėra įtikinėjanti, nebent nurodanti; ji galėtų būti ir apskritai neišdėstyta, ir jokiu būdu nenori būti „ginama" kaip nuomonė, pozicija. Jos kalba – tai tarsi pritarimas ritmiškam, pulsuojančiam kosmosui. Pasaulis juk turi savą eigastį ir kvėpavimą, ir ši aukščiausia poliariškumo filosofija buvo tik taikus kvėpavimas pasaulio ritmu. Tarp poliariškumą teigiančio „pasaulio dėsnio" ir jo supratimo nėra jokios prarajos. Mąstytojas, tiksliau „matytojas", neužima „savo" pozicijos ir neatsiskiria kaip pažįstantis subjektas nuo pažintų fenomenų. Dideliame šių pulsavimų ir poliariškos kaitos pasaulyje jis reiškiasi ne kaip „aš", kuris galėtų atsiskirti nuo šio pasaulio ir dėl to klysti. Visa, ką jis sako, eina per jį, ir kiekvienu atveju yra tas pat, ar jis tai yra pasakęs, ar ne. Tokį poliariškumo mokymą galų gale reikėtų laikyti filosofija be subjekto. Kur vyrauja toks požiūris, iš esmės yra tik ritmai, tik energijų ir priešingų polių judėjimas, atskiram žmogaus „aš" nelieka savos sferos. Šių ritmų atžvilgiu žmogui lieka tik viena – pasiduoti jiems. Suprasti – reiškia sutikti. Kas mato, kad pasaulis yra prieštaringumų harmonija, tas prieš tai nekovos. Kur viešpatauja supratimas, ten kovos subjekto jau nebėra. Bet jeigu dialektiką šia reikšme iš tiesų galima pavadinti „aukščiausia teorija", tai argumentavimo aspektu ji atrodo absoliučiai bejėgė; per savo izoliuotą kontempliaciją ji atsipalaidavo ir virto linksmiausia neįrodomybe. Todėl toks išminties mokymas yra visai ne polemika, o pritarimas ir ritmizavimas.

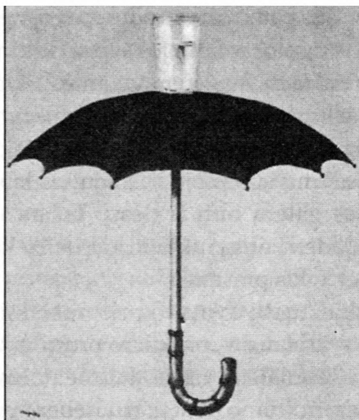
Jeigu apskritai galima tokią poliariškumo filosofiją vadinti dialektika,* tai čia, kas be ko, yra kosmologinė kontempliatyvi teorija,

* Neturėdamas filologinių pretenzijų, tai parodžiau ne kokio nors tipiško filosofo pavyzdžiu, o idealia, t. y. tipine konstrukcija ir, beje, taip, kad išryškėtų greičiau azijietiškos negu europietiškos mąstymo konstrukcijos – kiek aš apie tai galiu spręsti.

ir joje nėra nieko panašaus į šiuolaikinį „dialektinį" subjekto ir objekto santykį. Žmogui žvelgiant į poliariškumus nelieka jokio „savo" prieštaravimo: jis stovi prieš juos ne kaip savo reikalo subjektas; jis pats daugių daugiausia gali būti polius, subjektas tarp subjektų, jėga tarp jėgų – nesipriešinantis, o kartu aktyviai įjungtas į tai, kas vyksta. Jam netinka stoti prieš būtį kaip savavališkam ir nepriklausomam „kitam" (subjektui). Tai prasideda tik tada, kai žmonių pasaulis pasidaro savarankiškas, kai poleminis principas įgyja įtampos ir įkaista nuo aukštesnės civilizacijos, didesnio suvisuomenėjimo, kai priespauda, jėga, konfliktas, valdymas, karas, ideologija, ginkluotės menas, strategija ir t. t. ima formuoti atitinkamus poleminius subjektus. Tie subjektai intensyviai imasi kito „poliaus" atskyrimo ir daro jį „objektu". Tai maždaug atitinka anksčiau minėto „tai" polemizavimą. Ir mes susiduriame jau ne vien su ritmais ir priešingais poliais, o su kariniais, politiniais, socialiniais, ideologiniais konfliktais. Priešiškumo principas perauga anksčiau neutralius polius; iš jėgos ir jėgos santykio atsiranda „aš" ir „tai", subjektas ir objektas. Nuo šiol atitinkamas negatyvumas net negali pasireikšti. Polemikoje kitos pusės atsakymas turi būti nuslopintas. Tuo būdu sutrikdoma pasaulio ritmika. Poleminė dialektika, tiesa, dar bando išlaikyti poliariškumo likutį, pabrėždama, kad perėjimas per priešingą polių esąs reikalingas; tačiau iš tiesų ji pritaria ir polemizuoja, nes tikisi *pergalėti* priešingą principą. Dialektikos sugalvoti susitaikymai buvo antras įsiviešpatavimas, ir mąstymo sintezių funkcija buvo atimti iš „antrojo" ginklus ir jį pajungti. „Neigimo neigimas" tiktai logikoje skamba neutraliai ir teisingai. Tiktai čia gali atrodyti, kad antitezei nieko blogo neatsitiko prieš neigimo neigimui įvykdant sintezę. Tačiau iš tiesų tai yra preventyvus neigimo neigimas, kitaip tariant, antitezė užgniaužiama tik jai užsimezgus. Antitezė netampa priešingu poliumi, o lieka vien „potencialas", nuslopintas ir miegantis neigimas. Todėl Adorno negatyvioji dialektika apibūdina ne „vėlesnį išsigimimą", o pagrindinį dialektikos bruožą.

Negatyvioji dialektika pagaliau suvokia trukdymo dialektiką. Mat trukdymas yra vienintelis priedas, kurį „subjektai" gali suteikti ritmų pasauliui. Žmonių gyvenimo sėkmes lemia ne jų sustabarėjęs kovingumas, o tai, kad jie sukuria kultūras, kur ritmiš-

René Magritte, Hegelio atostogos, 1959 m.



kumas gali reikštis be mūsų įsikišimo. Kūrybingas gyvenimas klesti ten, kur mes atsisakome savo gebėjimo trukdyti. Taigi iš tiesų yra ne sužlugdyti genijai, o trukdymo genijai.

„Subjektas", kilęs iš savo paties trukdymų ir grasinimų, gali visur reikštis vien tik kaip „objektų" gamintojas, kovotojas su jais ir jų trukdytojas. Visuomenėje jį sudaro tūkstančiai didelių ir mažų apribojimų, neigimų, aiškinimų, priešiškumų, varžymų ir svetimų nurodymų, kurie virsta jo „identitetu". Jį pulti reiškia toliau varyti jį į save.

Egzoterine forma mes tai suvokiame tik nuo tada, kai šiuolaikinių politinių subjektų totalinis apsiginklavimas padarė pasaulio sunaikinimą praktiškai ranka pasiekiamą. Todėl tariamai pati paprasčiausia „kovos" abstrakcija, „kuri išreiškia seną ir visoms visuomenėms galiojantį santykį" (Marxas)*, iš tiesų galioja tiktai mums šiandien. Tiktai modernumo viršūnėje išaiškėja, kad subjektyvumas ir apsiginklavimas yra identiški dalykai. Tiktai čia mes susiduriame su „kova apskritai", kova *sans phrase*. Tai, ką didieji ezoteriniai šio pasaulio

* Ši formuluotė Marxo darbuose („Pagrindų" įžangoje) liečia A. Smitho abstrakčią *darbo* sąvoką; juokinga, bet dialektikas Marxas mums nepaliko paprasčiausios bendrosios polemiškumo sąvokos. Ją jis būtų galėjęs pateikti, jeigu nebūtų tik iš filosofo „išaugęs" į politinės ekonomijos kritikus, bet ir nuo politinės ekonomijos grįžęs prie filosofijos. Ši spraga leido pragaištingai išsiplėtoti principiniam Lenino terorizmui.

mokymai tūkstantmečius pateikė kaip didelę pavojingą paslaptį, dabar iškyla į iš karų išvaduotos refleksijos šviesą, kurioje mes ramiai galime pasakyti, ką reiškia mūsų defenzyvumas. Tiktai dabar gyvenimas taip virto subjektų gynimu, kad mūsų mąstymas, vėlai, bet ne veltui, gali susidaryti tikrą bendrąją tokio subjektyvumo sampratą. Išplėtotų trukdymų sistemoje kasdien vis labiau pamirštama, koks gyvenimas galėtų būti iš tiesų. Tačiau mums galėtų pagelbėti tik tai, kas padeda nusiginkluoti kaip subjektams – bet kokiame lygmenyje, bet kokia prasme.

Tačiau kadangi subjektų išlydymas (kurio nuolat siekė inspiruotas mąstymas) lieka svarbiausiu „praktinio proto" uždaviniu, tai ir filosofijai, kaip proto teorijai, tai yra paskutinė norma. Racionalumas, stojęs subjekto grūdinimo pusėn, jau nebėra protingas. Protas, kuris mus palaiko, mūsų neplėsdamas, jau nebe protas. Taigi brandus racionalumas negali išvengti „dialektinio" vyksmo. Galų gale griežčiausias mąstymas apie save turi virsti vien subjekto mąstymu. Ar mes čia sąmoningai filosofiškai būsime už savirefleksiją, ar kalbiškai filosofiškai už „komunikatyvų veikimą", ar metareligiškai už meditatyvų susiliejimą, ar asketiškai už žaismingą transcendenciją – sprendimas bus protinga, t. y. fizionominė ir simpatinė, išmintis laisvai įsiklausyti į mūsų kūnų polinkius.

Istorinis aspektas

Veimaro simptomas. Naujųjų laikų vokiečių sąmonės modeliai

Teksto visuma kelia šiurpą ir ne tiek dėl pačių baisumų, kiek dėl absoliutaus tikrumo, pažeidžiančio slaptą žmonių susitarimą. Įspūdis toks, tarsi kas nors kambaryje pasakytų: „Kadangi mes visi čia nusikaltėliai..."
Ernstas Jüngeris, „Šiurpios knygos"

Cinizmas, kaip sakyta, yra svarbiausia vertybių paneigimo konstrukcija kariaujančių sąmonių istorijoje. Jame „ideologijos" tampa pačios savimi. Jos demonstratyviai mirguliuoja kaip pikta neišvengiamybė. Istorijos eigoje iškyla ypač ciniškų laikų, marksistiškai tariant, silpstančių klasių viešpatavimo laikų – refleksyvia tapusios ideologijos laikų, kai kultūros normos ir dogmos, autoironijos spyruokliuojamos, ima žaisti su savo vidiniais prieštaravimais. Ligšiolinėje žmonijos istorijoje iškreiptų ir piktų sąmonės būsenų refleksijų stiprėjimas visada buvo kultūrinis patologinis simptomas – išraiška to, kad valdantieji sluoksniai įžengė į liguistą, apsileidimui ir atsipalaidavimui palankią stadiją. Kad ir kas apie jį būtų kalbama, Oswaldas Spengleris tai apibūdino su stulbinamu fizionominiu tikslumu. Tai tokie laikai, kai kultūrą valdančiame sluoksnyje pirmykštės jėgos, stabilių vertybių naivumai ir primityvesnės valios įtampos išsieikvoja per strateginius mokymosi procesus. Todėl tuščių gestų ir rafinuotos, iš anksto sutartos frazeologijos laikai yra ciniški, už kiekvieno oficialaus žodžio slypi privačios nuostatos, priešiški pasauliai ir ironijos, o tarp viešų pareiškimų srovena nebylūs povandeniniai monologai, apie kuriuos kažką žino vienodai papirkti, vienodai nusmukę, vienodai ironiškai nusiteikę žmonės. Žlungančios viešpataujančios klasės irgi šypsosi nelyginant augūrai.

Rašydamas apie Veimaro respubliką sąmoningai vengiu liguistumą pabrėžiančio kultūros kritikos žodyno, kaip ir žodžių apie tariamai gerą sveikatą tų pernelyg savimi pasitikinčių istorijos filosofijų, kurios tuoj prabyla apie dekadentiškumą ir supuvimą, kai

vienoje kurioje kultūroje individai ima darytis labiau susimąstę, jautresni, trapesni, labiau suvokiantys problemas. Refleksyvios ideologijos fenomenas juk ne visai sutampa su žlugimu. Jeigu mažėja naivumo ir daugėja blaivumo, dar nereiškia, kad Vakarai žlunga. Moralizmas ir pelkinės metaforos šiaip ar taip – dar ne pasaulio pabaiga. Jau Ernstas Blochas, rašęs apie šią problemą apskritai ir apie „Veimaro simptomą" atskirai *(Erbschaft dieser Zeit)*, kartais pasisako iš šios pernelyg pasitikinčios, pernelyg „sveikos" perspektyvos: „supuvusi ideologija klasinės visuomenės žlugimo laikais... yra jau suvokta iškreipta sąmonė, taigi apgavystė" (*Das Prinzip Hoffnung* I, S. 169). Toks požiūris diktuoja psichostruktūrą, kurioje atskleidus „apgavystę", taigi suvokus „supuvusią ideologiją", iki grynos tiesos, atseit, liktų tik žingsnis. Iki to šiandieniniams santykiams tiek sociologiškai, tiek psichologiškai toli šaukia, o su tiesa šiandien vargu bau ar kas įsivaizduoja esąs tvirtai susijęs. *Pre* ar *post* supuvimo stadija virsta nauja normalybe. Po šimto metų krizės žodis „krizė" yra toks pat suvytęs, kaip ir individai, kuriuos ji iš pradžių norėjo išjudinti. Modernios, refleksyviai ciniškos struktūros aiškiai pergyvena ryškias dekadanso fazes: ir pilkieji šiuolaikinio dalykiškumo cinizmai tebėra cinizmai, nors jiems seniai nebebūdinga išpūsta aristokratiška puvimo poza, anų laikų estetizmas, dendiškumas ir dvasiškai smukęs nenormaliai išsivysčiusių vėlyvojo buržuazinio periodo individualybių gyvenimo būdas. Mus šiandien supa toks cinizmas, kurio dirvoje absoliučiai neauga jokios blogio gėlės, kuris nesisvaido didingais šaltais žvilgsniais ir netvieskia bedugnių fejerverkais. Vietoj to turime betono miestus, kontorų demokratiją, apatiją, visur vyraujančias vidutinybes, nesklandų valdymą, pasigailėtinas šnekeles apie atsakomybę, suskišką pesimizmą ir prėską ironiją. Gali būti, kad dar ilgai reikės kęsti tokią „dvasią". Tai jau netgi ne dekadanso mentalitetas – jo negali būti, nes prieš jį nebuvo aukštumos, iš kurios jis galėtų leistis. Kas šiandien yra ciniška, jau seniai šmėkščiojo tame stiliuje.

Refleksyvi ideologija, kaip sakyta, jau negali būti laikoma „demaskavimu". Drebučių pobūdžio realizmui nebaisi jokia kritika, nes kritika negali įgyti autoriteto, jeigu ji nesupriešinama su nežinojimu. Difuzinėje ciniškoje sąmonėje vyrauja ne nežinojimas, o tik jokiam švietimui nepasiekiamas vidinis susiskaldymas ir sąmoninga prie-

blanda, kuri, būdama tokia drumsta, dar randa jėgų (Dievas žino, iš kur) toliau egzistuoti. Bejėgė net tokia kritika, kuri pati tapo pakankamai ciniška, kad įveiktų viešpataujantį cinizmą. Taip būtų galima labai trumpai reziumuoti kritiką Veimaro respublikoje.

Veimaro respublika yra iš tų istorinių fenomenų, kurių pavyzdžiu remiantis geriausiai galima išsiaiškinti, kokia yra visuomenės modernizavimo kaina. Mainais už didžiulius technikos laimėjimus tenka patirti didėjančias nekultūros blogybes, už civilizacijos palengvinimus – beprasmybės jausmą. Į viršų šaute šauna milžiniškos įmonės, bet pusšešėlyje lieka klausimas: kam visa tai, ir kuo aš čia dėtas? Apie inteligentiją, kuri sąmoningai įsitraukė į šį procesą, negalima net pasakyti, kad jos sąmonė paprasčiausiai „iškreipta", ji – tiesiog niekinga. Kadangi jai nieko nebėra šventa, ji tampa godi. Prie jos beformio ir neapibrėžto godulio kojų guli visas pasaulis instrumentų, kuriais ji nelabai nori naudotis.

Veimaro kultūroje (apie tai aš užsiminiau pirmame įžanginių samprotavimų skyrelyje) cinizmo kalba dar ryškesnė negu dabar. Jis buvo kandus ir produktyvus, o šiandien kalbama tik „ačiū, ne" stiliumi, niūriai arba biurokratiškai. Mat Veimaro kultūros viršūnėse, nepaisant visko, kas buvo nutikę, dar justi didelis metafizinėms tradicijoms būdingų vertybių ir idealų artumas; jų žlugimas šiandien ryškiai atsispindi tūkstančiuose drąsių ir šviežiai agresyvių žingsnių, demaskuojančių iliuzijas, demontuojančių vertybes. Beveik visose to meto progresyviose estetikose yra kinizmo ir cinizmo elementų, nekalbant jau apie smulkiaburžuazinius atsipalaidavimo fenomenus kareiviškame ir politikos lygmenyje (fašizmas). Tarp produktyvių to meto protų buvo nemaža tokių, kurie ėmėsi savo nusivylimus, savo pašaipą, savo naują didelį šaltumą reikšti agresyviomis meno formomis. Jie sukūrė tokią kalbą, kurioje negatyvumas ir modernumas, nelaimė ir sąmoningas šiandieniškumas yra beveik identiški dalykai. Iš šios aplinkos kilo aukštos individualaus tvirtumo pozos klykte klykiančioje niekingoje tikrovėje. Čia Pirmasis pasaulinis karas dar gali būti suprastas kaip metafizinis istorinis reiškinys – tam tikra prasme kaip karinis komentaras Nietzsche's pasakymui „Dievas mirė". „Aš" po karo yra palikuonis be testamento ir beveik neišvengiamai pasmerktas cinizmui. Jis dar kartą metėsi į didžiai išraiškingas pozas: estetinės

autonomijos susiskaldžiusioje aplinkoje; dalyvavimo griaunant visuotinio griovimo aplinkoje; išdidžios minos, kai esi draskomas vidinių prieštaravimų; šalto pritarimo toms sąlygoms, kurios neigia mūsų gyvenimo svajones; pasaulio šaltį pranokstančio meno šalčio. Veimaro meno cinikai bandė vaidinti padėties viešpačius, o padėtis buvo tokia, kad viskas virto aukštyn kojomis ir nebeįmanomas buvo joks suverenumas. Jie mokėsi iš aukšto žiūrėti į absurdą, nesuvokiamus ir vis dėlto jau seniai perprastus dalykus. Jie be jokios pagarbos rodė savo pozas tiek sukrečiančiam, tiek banaliam likimui: ciniškai leidžiamės nešami pasroviui, oplia, mes gyvenam. Sumoderninta nelaiminga sąmonė.

1. Veimaro kristalizacija. Vienos epochos perėjimas iš atminties į istoriją

Trys ketvirtadaliai jūsų literatūros ir visa jūsų filosofija yra vien nepasitenkinimo reiškimas.
Bruno Frankas, „Politinė novelė", 1928

Tame dešimtmetyje, kai aš nagrinėjau Veimaro kultūrą, ėmė reikštis iš pradžių labai tylus nepasitikėjimas Veimaro tyrinėjimais, pamažu perėjęs į tvirtą teorinę abejonę. Kuo daugiau skaitau, tuo mažiau esu tikras, ar mes apskritai galime ką nors protinga pasakyti apie tų 1918–1933 m. kultūrą ir sąmonę. Kuo daugiau tyrinėjimų, tuo ryškesnė ši abejonė. Ir nieko nekeičia daugybė puikių mokslinių analizių ir aprašymų. Mat abejoji ne dėl galimybės istoriškai kultūriškai įvertinti tą ar kitą Veimaro kultūrinio gyvenimo aspektą, o dėl to, ar sugebėsime teisingai suvokti mūsų kontinuitetą ir diskontinuitetą Veimaro atžvilgiu. Tai galbūt yra „istorinio filosofinio" nerimo išraiška.

Veimarą galima vertinti dviem lengvai atskiriamais aspektais – nostalginiu archeologiniu ir apologetiniu politiniu. Pirmasis eina per memuarinę literatūrą, senesnių jų žmonių žodinę tradiciją ir projekcinį šiandieninių kraštutinių politinių grupių smalsumą. Vertinant šiuo aspektu, Vokietijoje būta meto, kai gyvenimas „dar buvo įdomus", kai politikoje ir kultūroje dar buvo dramatiškų, vitalių, cha-

otiškų įvykių bei pakilimų ir nuopuolių – tarsi teatrališkumas būtų buvęs visų socialinio gyvenimo apraiškų bendras vardiklis nuo ekspresionizmo iki Marlen Dietrich sensacingų kojų „Mėlynajame angele", nuo kruvinos 1923 m. Hitlerio pučo komedijos iki „Operos už tris skatikus", nuo įspūdingų Rathenau laidotuvių 1922 m. iki 1933 m. Reichstago padegimo niekšybės. Permanentinė krizė, apie kurią visi kalbėjo, pasirodė kaip geras režisierius, sugebėjęs sudėti įsimintinus akcentus. Greta tuos laikus prisimenančiųjų nostalgijos pastebimas ir stiprus kairuoliškas Veimaro respublikos ilgesys, pagrįstas tuo, kad tada egzistavo vertas dėmesio politinės kultūros spektras – nuo Tucholsky'o, Ossietzky'o, Kästnerio, Heinricho Manno ir kitų kairiojo liberalizmo, paskui socialdemokratijos ir komunizmo autorių bei simpatikų iki tokių kairiųjų radikalų, anarchistų ir nepriklausomų marksistų, kaip Benjaminas, Korschas, Brechtas, ir pagaliau iki ankstyvosios kritinės teorijos. Veimaro respublika buvo tarsi kairiojo istorizmo, žaidimų pieva, gynybos ir angažamento atgalinių pratybų aikštė, tarsi būtų naudinga (bent jau atgaline data) žinoti, kurioje pusėje buvo reikėję prasiskinti kelią. Kadangi Trečiasis reichas ir Adenauerio laikų restauracija nutraukė ryšį su Veimaro kultūros idėjomis ir potencialais, naujieji kairieji turėjo beveik archeologiškai brautis prie užgriuvusių vokiečių politinės kultūros sluoksnių. Buvo dirbama archyvuose, vartoma, skaitoma. Rezultatas buvo įspūdingas. Nutraukta tradicija tam tikra prasme turėjo save ekshumuoti ir nustebusi konstatavo, kad visko jau būta – visas mūsų intelektualinis „identitetas" po griuvėsiais.

Antrasis Veimaro vertinimo aspektas – tai žvilgsnis į fašizmą, nacionalsocializmo viešpatavimą. Čia interesas beveik ištisai apologetinis ir didaktinis: kodėl ta ar kita partija, asmuo turėjo taip elgtis; kodėl nacių fašizmo niekas nesulaikė arba kaip jam būtų buvę galima sutrukdyti; kodėl viskas buvo taip baisu. Veimaras šiuo požiūriu atrodo kaip temporalinis prefašizmas, laikas prieš Hitlerį. Literatūra, aiškinanti „kaip tai galėjo atsitikti", jau užpildė bibliotekas. Veimaras funkcionuoja joje kaip politinės etikos pavojaus ženklas – kas laukia, kai trūksta demokratinio vidurio, kai liberaliosios jėgos per daug sustiprėja, kai darbininkų partijos kovoja viena su kita, kai monopolistinis kapitalas nebežino, ką daryti ir t. t. Vieni autoriai „jau tada" žinoję gerą išeitį, deja, nepadarę ėjimo; kiti – tada „klydę", užtat dabar žiną,

kas teisinga. Taigi Veimaras visiems yra politinė moralinė istorijos mokykla, iš kurios kiekvienas pasiima savo. VDR ir Vakarų Vokietijos demokratai lenktyniauja, stengdamiesi parodyti, kurie yra geriau pasimokę iš praeities klaidų. Kadangi šiandien liudytojų generacija sensta ir miršta, politiniam tų metų vertinimui pedagoginiu požiūriu niekas nebetrukdo – bent jau akademiniu lygiu...

Abu aspektai atrodo abejotini. Ar negali būti taip, kad iki šiol jų tyrimai buvo tiktai „veidrodinės stadijos", išliekantys vien naivaus domėjimosi „objektu" ribose? Projekcija, apologetika, savęs nugalėjimas, nostalgija, išsigelbėjimas – tai vis istorinio veidrodžių kabineto pozicijos ir vaizdai. „Ak, prirašyta tiek visokios makalynės, / Kad, ją pamatęs, į šalis dairais / Ir nori bėgti... Tai, ką šitie ponai / Nušiurusiuose savo darbuose / Vadina «amžių tolimų dvasia», / Yra tik jų dvasia, yra tik monai... („Faustas", d. 1, vertė A. Churginas). Ar mes apskritai jau matome „Veimaro objektą"? Ar jau galime taikyti kitus, ne vien nostalginius, projekcinius, apologetinius ir didaktinius požiūrius?

Manau, kad specifinės Veimaro kultūros sąmonės formos mums jau ima rodytis per pradedančio atsigauti mūsų laikų cinizmo prizmę. Kuo aiškesnė mums darosi dabarties cinizmo struktūra, tuo atsparesnė su tuo susijusi optika. Veimaro kultūra tada mums atrodo kaip svarbūs šios cinizmo struktūros, tiksliau jos kultūrą valdančios dimensijos, pradinio kūrimosi metai. Strateginiai amoralumai tada tik sunkėsi iš iki tol hermetiškai uždaros aplinkos į kolektyvinę sąmonę, ir tai, kas anksčiau buvo priskiriama realiosios politikos profesinėms, diplomatijos, generalinių štabų, slaptųjų tarnybų, organizuoto nusikalstamumo, prostitucijos ir biznio paslaptims, dabar įnirtingai atakuojama, ieškant tiesos, ir galutinai iškeliama įtartinon „atvirų paslapčių" švieson.

Kol aiškiai nesuvoksime cinizmo, tol nesuprasime Veimaro kultūros esmės. Todėl mūsų autorefleksija yra pranašesnė už istoriografiją. Pastaroji, matyt, jau priėjo savo naivumo ribą. Tiktai tiksli autorefleksija vėl daro įmanomą gilesnę istorinę patirtį – jeigu tik ji reikalinga. Ir, atvirkščiai, reikia būti per ilgai trunkančias studijas prisigėrus specifinio Veimaro ir fašistinio cinizmo kvapo, kad suvoktum, jog ten veikė struktūros, kurios tebėra išlikusios ir sieja mus su praeitimi. Istoriniai objektai ne paprastai „egzistuoja" – jie iškyla treniruojant akį.

Kita abejonė dėl įprasto Veimaro vaizdavimo yra grynas šaltinių studijavimo refleksas. Mat skaitant dokumentus susidaro įspūdis, jog daugelis to meto tekstų yra daug aukštesnio refleksijos, sampratų ir išraiškos lygio negu vėlesnės kultūros pasakojimai „apie juos"; pastarieji dažnai naudojasi tiktai laiko perkėlimu, ir vienintelį jų pranašumą sudaro tai, kad žvelgiama iš vėlesnio laiko perspektyvos. Tačiau tai ir yra Veimaro objekto klasta. Negalima apie tą laiką be niekur nieko kalbėti taip, tarsi jo amžininkai jau nebūtų pakankamai apie save pasakę. Ryškiausi, didžiausi Veimaro kultūros laimėjimai (nepaisant to, kad buvo ir priešingų tos kultūros pavyzdžių) iškyla kaip veikliausia istorinė epocha prieš mus, kaip itin refleksyvus, mąslus, kupinas fantazijos ir išraiškos metas, kuriam būdinga labai įvairi savistaba ir autoanalizė. Mūsų komentaras rizikuoja kalbėti apie dalykus, kurie viršija jo suvokimą, kadangi dažnai tekstai patys savaime yra tokie aiškūs, kad vėlesnis metas neturi pagrindo vadovautis prielaida, jog jo suvokimas galėtų pasiekti buvusias viršūnes (tai, žinoma, pasakytina ne vien tik apie to laikotarpio kultūrą, tačiau apie ją ypač). Aš tariuosi galįs parodyti, kad kai kuriose Veimaro kultūros srityse buvo pasiekta ciniškų struktūrų viršūnė, kuri matoma tik dabar, iš beiliuzinės, kiniškos ir ciniškos, suvokiančios krizę 8 dešimtmečio pabaigos ir 9 dešimtmečio pradžios laiko dvasios perspektyvos. Epochos viena kitą suvokia po pusės šimtmečio iš atnaujintos patirties. Jos vėl yra tapusios kongenialios viena su kita, jei vertinsime save analizuojančių sudirgimų, protingų surūgimų ir refleksyvių demoralizavimų aspektu. Tai skamba pozityviai, tačiau apibūdina grėsmingą fenomeną. Mes čia keliame hipotezę, kuri, manome, yra teisinga, bet viliamės, kad ji pati save panaikins kaip *selfdistroying prophecy* – mat tokios struktūros pateikia tipiškus dalykus apie tarpukario laikus, kai jokio intelekto ir jokios geros valios neužteko, kad būtų įveiktos į katastrofą kreipiančios sistemos tendencijos.

Vaizdavimo metodas yra asociatyvus ir kartu konstruojantis. Jo pagrindą sudaro išsamios *citatos*. Labai norėčiau skaitytojui pateikti kai ką, kas mane nustebino vien tiktai skaitant – žinoma, tikslingai. Temos gana įvairios, jos niekada iki galo nebaigiamos. Kiekvienas skyrius yra tarsi užuomina. Jų suma sudaro metodiškai apgalvotą labirintą – bandysime pažinti epochą eidami per ano meto

tekstus lyg žvalgydamiesi į juokų kambario veidrodines sienas. Tuo norėčiau (kitaip vargu ar pavyktų) padaryti suprantamesnį objektą, rodydamas kaip jis savo paties vidiniu įvairialypiškumu ir prislėgtumu viršija mūsų suvokimo galias. Tai, ko mums reikia, yra loginis ir istorinis „kubizmas", simultaninis mąstymas ir matymas. Mes nesame kasdienybėje pakankamai pamišę, kad teisingai suvoktume mūsų kasdienybės ir mūsų istorijos normalumu virtusią beprotybę. Todėl „Veimaro simptomą" galima skaityti kaip metodinį nuotykį: kaip kelionę per kliedesį, iš kurio mes esame kilę.

2. Dadaistinė chaotologija. Semantiniai cinizmai

1° Aplink ugnies kamuolį lekia mėšlo gumulas, kuriame pardavinėjamos moteriškos kojinės ir vertinami Gauguinai...
78° Kosmosui spyrį! Tegyvuoja dada!!!
Walteris Serneris, „Paskutinis atsipalaidavimas", 1918–1920.

Mes turime teisę į visokias pramogas – žodžių, formų, spalvų, garsų; tačiau visa tai yra puiki nesąmonė, kurią sąmoningai mylime ir darome – didžiulė ironija, kaip ir pats gyvenimas; tiksli galutinai suvoktos nesąmonės technika kaip pasaulio prasmė.
Raoulis Hausmannas, „Vokiečių miesčionis pyksta"

Hindendorfas, Ludenburgas – tai ne istoriniai vardai. Yra tik vienas istorinis vardas – Baaderis.
Johannesas Baaderis, „Mano reklama"

Visko reikia, tik vieno ne – biurgerio...
Richardas Huelsenbeckas

Su dadaizmu į sceną išeina pirmasis XX amžiaus neokinizmas. Jis puola viską, kas žiūri į save „rimtai", – ar tai būtų kultūros, meno, politikos ar pilietinio gyvenimo dalykas. Niekas kitas XX amžiuje taip piktai nevanojo *esprit de serieux*, kaip pikti dadaistų

liežuviai. Dadaizmas iš esmės nėra nei meno, nei antimeno judėjimas, o radikali „filosofinė akcija". Jis praktikuoja karingos ironijos meną.*

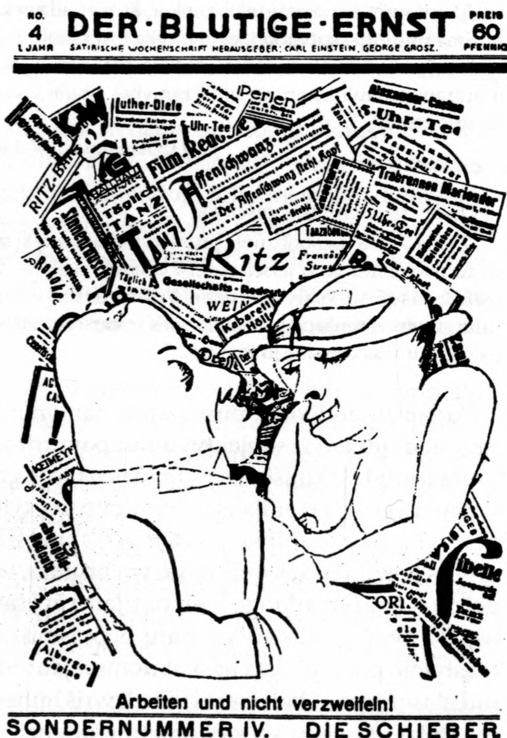
Iš buržuazinio „institucinio meno" (Peteris Bürgeris) dadaizmas paėmė tik tą motyvą, kuris buržuazijos šimtmetyje suteikė menams filosofinį momentą – amoralią išraiškos laisvę. Tačiau menas jau seniai buvo ne toks, koks savo centre ir naujojo kinizmo kūrimosi fazėje (t. y. XVIII amžiaus „audros ir veržimosi" laikotarpiu) – „tiesos" reiškimo mediumas. Tai, ką dadaistai regėjo aplink save, buvo estetizmo tipo menas, menininkų menas, kuris į save žiūrėjo perdėm rimtai, religijos pakaitalas ir „šlykščios buržuazinės kapitalistinės tikrovės" pagražinimo priemonė. Todėl dadaistai nieko kita nedarė, tik stengėsi atkurti filosofinį meno impulsą – jo tiesos siekimą, kaip kontrasmūgį viską užgožti besikėsinančiam artistizmui, triukams ir nuo gyvenimo nutolusioms tuštybėms. Jie brutaliai tapatino meną su tuo, kas tuomet paniekinamai buvo vadinama „meno verslu" – su tuo nerimtai traktuojamu pagražinimo menu, kuris tenkino „miesčionių" linksmybių ir tikrovės pamiršimo poreikius. Tuo tarpu tikrumas avangardo atstovams turėjo brutaliausios neigiamybės skonį, todėl atsitiko taip, kad taikūs ir antimilitaristiškai nusiteikę 1916 m. Ciuricho dadaistai (beveik vien tik emigrantai iš kariaujančiųjų šalių) savo priešininkais laikė net pacifistus, nes šie, būdami gėdingai nerealistiški, prieš realybę kėlė vien tik pliką taikos idealą. Čia pirmą kartą pasireiškė naujųjų laikų kinizmo braižas: teigti tikrovę kaip tikrovę, kad būtų galima trenkti antausį viskam, kas yra vien „gražus mąstymas".

„Visi Ciuricho meno verslininkai pradėjo sutelktą žygį prieš mus. Tai buvo gražiausia: dabar mes žinojome, su kuo turime reikalą. Mes buvome prieš pacifistus, nes karas suteikė galimybę apskritai atsiskleisti mūsų šlovei. Tuomet pacifistai buvo dar padoresni negu dabar, kai kiekvienas kvailas berniokėlis su savo knygomis prieš laiką stengiasi pasinaudoti konjunktūra. Mes buvome už karą, dadaizmas ir šiandien tebėra už karą. Reikia susidūrimų: viskas toli gražu dar nėra pakankamai žiauru".

* Otto Flake 1923 m. rašė: „Dadaizmas yra tas pat, kas kadaise buvo garsi ir nelabai suprasta romantinė ironija – panaikinimas. Panaikinamas rimtumas, ne tik gyvenimo..." (Otto Flake, *Das Logbuch*, Gütersloh, 1970, S. 295).

Tai žodžiai iš pirmosios Richardo Huelsenbecko dadaistinės kalbos, pasakytos 1918 metų vasario mėnesį Berlyne. Morališkai su tokiu tekstu, matyt, niekada nebus galima sutikti, psichologiškai taip pat vargu bau. Pirma reikia būti susidūrusiam su ironiška polemine kalbos maniera, kad suvoktum Huelsenbecko elgesį: jis išbando, naudodamasis be galo opia tema, naują taktiką – gebėjimą ironišku nešvariu būdu pareikšti susitaikymą su blogiausiu. Ciniškai kalbėdamas jis sukuria „aš", esantį anapus gėrio ir blogio, norintį būti tokiu pat, kaip jo beprotiška epocha.

Tą akimirką karas dar siautėjo frontuose. Vakarų „vertybės" ėmė žlugti – kaip tuo metu vokiečių Vakarų frontas ir kartu su juo visa epocha, kuri bus vadinama buržuazine, pasenusiu XIX amžiumi. Materialiniuose pasaulinio karo mūšiuose Europa patyrė „iš-



Satyrinio žurnalo „Der blutige Ernst" specialus numeris, skirtas spekuliacijai. Parašas po karikatūra: „Dirbti ir nenukabinti nosies!"

stumtojo sugrįžimą" – žvėris sugrįžo iš melagingo imperialistinio miesčioniško taikingumo. Buržuazinė pažangos dvasia buvo nerealizmas; pernelyg ilgai neigti dalykai davė atsaką baisingais sprogimais. Po Nietzsche's dadaistai buvo pirmieji, kurie „išstumtojo sugrįžimą" bandė priimti pozityviai. Tuo jie naujai pakreipė menininko teisę į „laisvą", nevaržomą išraišką. Tarp generolų, kurie rimtai už, ir pacifistų, kurie rimtai prieš, mentalitetų, dadaistai užėmė jokių skrupulų nepripažįstančią, piktai žvangančią trečiąją poziciją: nerimtai už.

Dalį savo varomosios jėgos dadaizmas sėmėsi iš jausmo, jog žvelgia į pasaulį be galo blaiviai. Elgesys patetiškai pozityvistinis. „Nuogi faktai" negailestingai atskiriami nuo frazių, gryna kultūra – nuo rūsčios realybės.

„Mes nepropaguojame jokios etikos, kuri visada lieka ideali (apgaulė)... Mes norime protingai sutvarkyti ekonomiką ir seksualumą ir spjaunam ant kultūros, kuri nebuvo apčiuopiamas daiktas. Mes norim jos galo... Mes norim gyvo ir judraus pasaulio, nerimo vietoj ramybės – šalin visas kėdes, šalin jausmus ir kilnius gestus..."

Hausmannas, „Vokiečių miesčionis pyksta"

Dadaistų manifeste rašoma:

„Žodis „dada" simbolizuoja primityviausią santykį su aplinkine tikrove, kartu su dadaizmu savo teises pareiškia nauja realybė. Gyvenimas atrodo kaip vienalaikis garsų, spalvų ir dvasinių ritmų mišinys, kurį dadaistinis menas perima su visais sensacingais klyksmais ir karščiavimais, jo narsia kasdienybės psichika ir visa brutalia jo realybe..."

Dadaizme individai pirmą kartą sąmoningai demonstravo visam naujųjų laikų subjektyvumui pavyzdingą naująjį „aš ir pasaulis santykį": kiniškasis individas padarė galą savyje užsidariusio meno kūrėjo (genijaus), pasaulinio mąstytojo (filosofo), plačiai užsimojusio verslininko pozai ir sąmoningai leidosi nešamas esamybės. Jeigu tai, kas mus neša, yra brutalu, tai mes irgi tokie. Dadaizmas žiūri į tvarkingą kosmosą. Jam rūpi šaltakraujiškumas chaose. Kruvinoje sumaištyje būtų beprasmiška bet kokia didžiojo mąstytojo poza, įprasta neskubrioms ir jautrioms epochos gyvenimo filosofijoms. Dadaizmas reikalavo iš būties absoliutaus tapatumo laiko atžvilgiu su savo meto tendencijomis – egzistenciniu

avangardu. Tiktai iškiliausia yra toje pačioje laiko linijoje: karas kaip mobilizacija ir atsipalaidavimas; toliausiai pažengę destruktyvieji metodai iki pat menų; antipsichologija, antiburžuazija. Šios srovės tikroviškąjį patosą sudaro tai, kad ji junta laiką savo nervais ir mąsto bei gyvena jo ritmu.*

Tam atliepia filosofinis aidas: mat dadaizmas užbėgo už akių Heideggerio egzistencinės ontologijos motyvams, kurie savo ruožtu aukščiausiu lygiu kritikavo europinės hegemoninės filosofijos subjekto melagingumą. „Aš" yra ne pasaulio valdovas, o gyvena jame po „nublokštojo" ženklu; nors mes kuriame „planus", bet ir jie vėlgi yra „nublokšti planai", todėl pirminė struktūra yra pasyvi būties atžvilgiu. Kartu girdime:

> „Būti dadaistu, vadinasi, duotis bloškiamam daiktų, būti prieš bet kokią sedimentaciją, akimirką pasėdėti ant kėdės, vadinasi, sukelti pavojų gyvybei..."
>
> (dadaistų manifestas, 1918 metų lapelis)

Galima pagalvoti, kad egzistencinė ontologija akademiniu lygmeniu prisivijo „dadasofiją" arba „dadalogiją", o Martinas Heideggeris lengvai galėjo atimti iš mokytojo Johanneso Baaderio oberdadaisto rangą. Jo pasisekimo paslaptis paremta tuo, kas buvo dadaizmo „nesėkmės" priežastis – rimtumu. Vietoj nerimtai blizgančių gyvenimo „nublokštų" menininkų ir politikuojančių satyrų produkcijos „nuobloškis" perplėšė finišo juostelę rimtuoju variantu.

Dadaizmo ataka turėjo du aspektus – kinizmo ir cinizmo. Pirmojo atmosfera žaisminga ir produktyvi, vaikiška ir naivi, išmintinga, dosni, ironiška, suvereni, neįveikiamai realistinė; antrasis demonstruoja stiprias destruktyvias įtampas, neapykantą ir arogantiškas gynybines reakcijas prieš vidiniu paverstą buržuazinį fetišą, daug projekcijos, paniekos ir nusivylimo, nejautrumo ir ironijos praradimo afektinę dinamiką. Atskirti tuodu aspektus nėra paprasta; abu kartu jie daro dadaizmo fenomeną žėrinčiu kompleksu, kuris nesileidžia paprastai vertinamas. Dadaizmo santy-

* Atrodo, kad tai pagrindinis kairiosios moralės veiksnys. Plg. G.Reglerio teiginį: „Kas atsiribojo nuo savo laiko, tas buvo vargšas. Tai buvo nerašytas įstatymas, paskui spaudimas, galop moralinė prievarta". (G. Regler, *Das Ohr des Malchus*, Frankfurt a. M., 1975, S. 161.)

kis su fašizmu irgi ambivalentiškas: dėl jo kinizmo elementų dadaizmą reikėtų priskirti antifašizmui ir „pasipriešinimo estetikai" bei logikai; o ciniškaisiais elementais jis linksta į prefašistinę naikinimo estetiką, kuri norėtų patirti griovimo kvaitulį. Dadaizmas, tiesa, kovoja su „geležiniu rimtumu", tačiau pastarasis savo agresyviaisiais aspektais slypi jame pačiame. Dadaistams tikrai nepavyko persunkti ironija savo pačių motyvų: jų ironiškose pozose liko daug nelaisvo destruktyvumo, o jų pasidavimas tėkmei turi ir daug priešinimosi bei nejautros.

Dadasofija kai kada pateikia mistinių ironiškų vizijų, kurios šlovina visišką gyvenimo pilnatvę, tiesa, beviltiškai perdėtu tonu, kaip šioje oberdadaisto Johanneso Baaderio proklamacijoje:

„Dadaistas yra žmogus, kuris myli gyvenimą, visus jo be galo įvairius pavidalus ir kuris žino ir sako: ne vien čia, bet ir ten, ten, ten* yra gyvenimas! Taigi tikras dadaistas aprėpia (?) visą registrą (!) žmogiškosios gyvenimo raiškos, pradedant nuo groteskiško savęs pašiepimo iki švenčiausio mišių žodžio brandžiame, visiems žmonėms priklausančiame Žemės rutulyje..."

Tokiuose gigantomaniškuose sektos vado Baaderio, pasiskelbusio visatos prezidentu, himnuose reiškiasi tipiški bandymai platesnio „taip sakymo", ir dadaizmo ironija gerai sutaria su kiniškuoju religijos aspektu (plg. dadaistų mistikos recepciją, ypač Hugo Ballo).

Dadaizmas siekia provizorinės teigimo filosofijos, kuri visų pirma remtųsi konkrečia, šios akimirkos įnoringa ir kūrybinga dadaisto energija. „Taip" sakoma pasaulio būsenai, kuri ironizuojama, o dar labiau sakoma gyvenamajai akimirkai, kurioje vyksta amžinai skambančios dabarties stebuklas ir egzistencialistinis pasaulio sumaiščių (jos teka ir kartu lieka nepaliestos) vidinės „trukmės" paradoksas.** Kad tas vitališkasis dinamiškasis elementas iškiltų į pirmą planą, turi būti sunaikintas kultūrinis antstatas. Tai-

* Ten – vok. *da* (vert. past.).
** Dadaizmą galima būtų iš esmės suvokti kaip „subjektyvaus" pozityvizmo mokyklą – priešingą „objektyviam" loginio empirizmo pozityvizmui. Abiem pozityvizmams bendras yra radikalus semantinis cinizmas. Dadaizmas kalba apie egzistencinio požiūrio *nesąmonę*, loginiai pozityvistai – apie pareiškimų (pvz., metafizinių) *beprasmybę*.

gi dadaistai ir ekspresionizmą laiko tiktai vokiečių idealizmo tąsa: „bjaurus daiktų apniaukimas, vadinamas ekspresionizmu".

„Pirmasis ekspresionistas, žmogus, išgalvojęs „vidinę laisvę", buvo apsirijėlis ir girtuoklis saksas Martinas Liuteris. Jis paskatino vokietį reikšti protestą ir pasukti į nepaaiškinamą „vidinį gyvenimą", prilygstantį melagingumui, į žongliravimą įsivaizduojamomis kančiomis, „sielos" ir jos galios bedugnėmis ir kartu į vergišką klusnumą aukštesnei jėgai; jis yra Kanto, Schopenhauerio ir šiandieninio meno pablūdimo tėvas, spoksantis pro šalį pasaulio ir įsivaizduojantis, kad įveikia tą pasaulį".

Raoulis Hausmannas, „Sugrįžimas prie daiktiškumo mene"

Čia girdimi Nietzsche's kiniškojo realizmo aidai su tuo pačiu antiprotestantišku neapykantos komponentu. Dadaistinis tikrovės ir įgyvendinimo teigimas nekreipia dėmesio į ekspertų, žinovų, snobų ir kritikų nuomonę. Dadaizmą galima laikyti įžanga į diletantų emancipaciją, kuri remiasi tuo, kad darymo džiaugsmas svarbesnis už gautą rezultatą. Gebėjimas – tai tiktai tikrumo priedas; svarbu ne išliekantys kūriniai, o jų intensyvaus realizavimo akimirka.

Be to, dadasofijoje iškyla dar vienas Nietzsche's motyvas – to paties sugrįžimas. Puikiame esė „Dados nukamuotas. Žmogiškų būtybių trialogas" pateikiami platūs istoriniai matmenys.

„...Dadaizmas egzistavo visada – tiek senovės Egipte, tiek Europoje ar Meksikoje. Dadaistas, mano mielas daktare Smartni, yra nepriklausomas nuo laiko...

...jis nuolat atgimsta, vyksta tolesnė kartų grandinės tąsa, dadaizmas yra nepaprastas metafizinis reiškinys...

...dadaizmas yra didis inkstų tyrėjas ir moralistų gaudytojas...

Jūs laikote jį vienos senovės Egipto sektos religiniais įsitikinimais, tačiau dadaizmas yra reiškęsis ir Indijoje. Jį kultivavo kairieji sivaitai. Senovės asirų Gilgamešo epe užsimenama, kad dadaizmas identiškas pasaulio gimimui. Dadaizmo esama tiek Dionizo misterijose, tiek Dodonos žynių pranašystėse...

Dadaizmas yra didelė ironija, jis reiškiasi kaip kryptis, bet nėra kryptis...

Dadaistas buvo seksualinis nusikaltėlis Altonas, kai jis dienoraštyje parašė: *Killed to-day a young girl, it was fine and hot...*

Dadaistas buvo Manolescu, kuris elgėsi kaip kunigaikštis ir apsigyveno imperatoriaus dvare, nežinodamas iš ko mokės nuomą. Dadaizmas yra amerikietiškoji budizmo pusė...

Dadaizmo dokumentai visuomet suklastoti..." (p. 110–113)

Dadaistinio mąstymo negalima reziumuoti ir suvesti į vieną formulę – taip yra dėl jo akimirksninės struktūros. Jis juda visas pasinėręs į procesus, šuolius, sąmojus, kurių iš esmės negalima sutrumpinti. Svarbiausia yra pats jo vyksmas (motyvas, beje, dominuojantis refleksijos filosofijoje, ypač Fichte's ir Hegelio). Kalbėti „apie" dadaizmo sąmonę, vadinasi, beveik automatiškai atsistoti žemiau jos lygio. Jei *vis dėlto* bandome ką nors bendra apie tai pasakyti, būtinai turime pabrėžti, kad objektas yra ne dadaizmo dokumentai, o dadaizmo metodas.

Aš norėčiau jį vadinti „reflektuoto" neigimo metodu. Kitaip tariant: prasmės griovimo, nonsenso metodu. Kur tik iškyla tvirtos „vertės", aukštesnės ir gilesnės prasmės, dadaizmas bando jas griauti. Dadaizmas turi ryškią prasmės atėmimo techniką – ir todėl jis atsiduria tarp daugelio *semantinių cinizmų*, kurie sudaro radikalią, galutinę pasaulio ir metafizinės sąmonės demitologizavimo stadiją. Dadaizmas ir loginis pozityvizmas* yra dalys to paties proceso, kuris griauna tikėjimo bendrosiomis sąvokomis,** visuotinėmis pasaulio formulėmis pagrindus. Abu jie veikia kaip smukusio Europos idėjų antstato šiukšlių išvežiotojai. Dadaistai buvo kilę iš tos pačios kartos, kuri visai neseniai dar itin pagarbiai klaupėsi prieš viską, kas buvo vadinama menu, meno kūriniu, kultūra ir genijumi; ir jie pirmiausia pradėjo didįjį apsišvarinimą savo pačių galvose, pačių praeityje. Kaip buvusios meno religijos atsimetėliai jie neigė savo ankstesnę gyvenimo formą ir tradiciją, nes jiems jau nebepriimtinas prasmės suradimas kuriant meną ir paprasto dalyko vertimas reikšmingu. Atsiskyrę nuo tokios žlungančios gyvenimo formos dadaistai švaistėsi kandžiais žodžiais, ypač jei buvo kalbama apie naujausią meno kryptį – ekspresionizmą:

„Ne, mano ponai, menui pavojus negresia, nes menas nebeegzistuoja. Jis miręs. Jis buvo kūrimas visų dalykų, jis net į bulvę panašią Sebastiano Mülle-

* Tai tik žymiausi semantinio cinizmo srities fenomenai; dar plg.: Carnap, *Scheinprobleme*, Theodor Lessing, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, Mauthner, *Sprachkritik*, Wittgenstein, *Tractatus*.

** M. Rutschky esė apie 8 dešimtmetį (*Erfahrungshunger*, Köln, 1980) rašė, jog tai buvo metas, kai sutirpo „bendrųjų sąvokų" utopija, ir pastebėjo, kas sieja VFR ir Veimarą. VFR tai, žinoma, lietė kairiąsias socialines sąvokas; Veimaro laikais daugiau buvo kovojama su vertybių pamėklėmis. Ir čia, ir ten buvo keliamas subjektyvusis pozityvizmas – jusliškumas, o ne suvokimas.

rio nosį ir jo kiauliškas lūpas darė gražias, jis buvo graži regimybė, kylanti iš saulėtai linksmos gyvenimo pajautos (!),o dabar mūsų niekas nebelinksmina, niekas!... Visiškas nesugebėjimas... – štai kas yra ekspresionizmas... Rašantis ar tapantis miesčionis jame galėtų jaustis gana šventas, jis juk kažkaip peraugo save neaiškaus visuotinio apsnūdimo pasaulyje – o ekspresionizme, didis romantinio melagingumo posūki..."

Hausmannas, „Vokiečių miesčionis pyksta"

Ne veltui ši štiurmeriška (meno atžvilgiu) poza apie 1968 m. vėl išpopuliarėjo, kai naujųjų kairiųjų dadaizmas „atgimė" aktyvizmo, hepeningo, *go-in, love-in, shit-in* formomis; tai vis buvo fiziniu atžvilgiu atnaujintos kiniškos sąmonės dadaizmai.

Dadaizmas *nemaištauja* prieš buržuazinę „meno instituciją".* Dadaizmas stoja prieš meną, kaip prasmę teikiančiąją techniką. Dadaizmas yra antisemantika. Jis atmeta „stilių", kaip prasmės simuliaciją, lygiai kaip ir melagingą daiktų „gražinimą"... Kaip antisemantika dadaizmas nuosekliai griauna – ne metafiziką, o kalbas apie ją: metafizikos sritis išvaloma kaip švenčių aikštė; ten viskas toleruojama, tik ne „nuomonė". „Gyvenimo ironiją" (Hausmannas) turi pasivyti dadaistinė ironija. Dadaizmas kaip stilius jau būtų recidyvas – ir kaip tik šia prasme istorija jį konfiskavo ir padėjo į stilistinių krypčių muziejų. Tai numatydamas Hausmannas pasakė, jog iš tiesų jis esąs antidadaistas. Kadangi dadaizmas yra metodas, jis negali atsisėsti ant „kėdės"; kiekvienas stilius yra kėdė. Šiuo atžvilgiu dadaizmas net save laiko „tikslia technika" – jis visuomet ir metodiškai sako ne, kai ima reikštis „pasaulio prasmė", neprisipažįstanti, kad yra nesąmonė. Bet kokia nuomonė, bet koks idealizavimas dvasiniame judėjime atšaukiamas – montažas ir demontažas, improvizacija ir paneigimas.

Daugiausia aštrumo dadaistiniam semantiniam cinizmui suteikė rašytojas Walteris Serneris, kurį Th.Lessingas vadino „vo-

* Tai kaip išnaša apie Peterio Bürgerio plačiai aptartą „Avangardo teoriją". Mano nuomone, problemą jis traktuoja neteisingai, būtent sociologiniu požiūriu. Tačiau čia ne apie tai kalba. Dadaistams menas ne „institucija". Menas yra reikšmės mašina – ją reikia sustabdyti arba sunaikinti. Iš čia semantinis cinizmas. Menas yra „superaš" sritis, autoriteto dalis: tai turi išnykti. Iš čia anarchistinės manieros. Tuo tarpu veržimasis į gyvenimą, į išsaugojimą įkūnijant yra senas dalykas – XVIII amžiaus neokinizmo palikimas. Šia prasme reikšmingas yra buržuazinio meno „avangardas" – nuo pat to laiko, kai egzistuoja šis šiuolaikinės visuomenės tiesos, vitališkumo pionierius.

kiečių Maupassant'u". Mūsų dienomis jis buvo „šviežiai atrastas"; tai matyti iš to, kad ir VFR susiformavo publika, kuri suvokia cinizmus ir gali šį autorių skaityti, nes jo nugludintas amoralumas rodo šiandien puikiai suprantamą pojūtį visiškai įsisąmonintų, „deja, reikalingų" blogybių. Serneris yra autorius 40 puslapių labai savito prozos veikalo „Paskutinis atsipalaidavimas" *(Letzte Lockerung)*, parašyto paskutiniais karo metais, pasirodžiusio 1920 m. Paulio Stegemanno leidyklos Hanoveryje rinkinyje „Sidabriniai kuinai" *(Die Silbergäule)*. Tai ciklas filosofinių poetinių miniatiūrų, kultūros kritikos ir ciano kalio mišinio. Niekur kitur negalima taip ryškiai suvokti, kas yra „atšaukimas" – galingas ir kartu žaismingas bet kokios semantikos, prasmių suteikimo, filosofijų ir meno pratimų nutraukimas. Ši proza brutali ir elegantiška. Serneris demonstruoja tokią kalbos teoriją, greta kurios Wittgensteino teorija atrodo kaip pirštų lavinimo pratimas rimtoms „habili-tantėms".

Šiame „Atsipalaidavime" ryški ir tam tikra savižudiška tendencija; intelekto agresyvumas eina ne vien į išorę ir susijęs ne vien su spekuliatyvia civilizacijos kritikos reakcija. Serneris, refleksyviausias iš visų dadaistų, pats sau prisipažįsta, kad dadaizmo neapykanta kultūrai eina ir vidun, nukreipta prieš „kultūrą manyje", kurią kažkada „turėjau" ir kuri dabar jau niekam nebetinkama:

„Pravartus patarimas: prieš užmiegant kuo aiškiausiai įsijausti į galutinę psichinę būseną savižudžio, kulka norinčio galutinai išsimatuoti sąmonę..." (*W. Serner*, S. 8.)

Kai nebelieka jokios prasmės, galima vien tik savižudžio sąmonės, kuri su viskuo atsiskaičiusi, beviltiško intensyvumo akimirka. Egzistencija kaip būtis mirčiai. Po to nebelieka klausimo, ar dadaizmas ir Heideggerio egzistencinė ontologija neturi bendrų požeminių įkvėpimo šaltinių.

Nuliniame prasmės taške veikia vien tik patetinis prasmės neigimas – visa persmelkiantis bjaurėjimasis „pozityvumu": „pažiūros yra žodžių mišiniai". Serneris pozityvistiškai dairosi savo galvoje ir randa ten žodžių ir frazių, neturinčių jokio ryšio. Šį ryšio nebuvimą jis projektuoja į pasaulį, kuris atitinkamai nebegali būti

„kosmosas". Dadaistinė antisemantika natūraliai pereina į antikosmologiją. Ji stebi, kaip žmogus kurpia pažiūras ir tvarkos sampratas. Pradžioje buvo chaosas, kuriame žmonės – iš silpnumo ir prasmės alkio – sukūrė išgalvotą kosmosą:

> „Ant to mėšlo ir mįslių chaoso užvožti išganingą dangų!! Žmogiškąjį mėšlą tvarkant padaryti kvepiantį!!! Ačiū... Todėl... filosofijos ir romanai išprakaituojami, paveikslai nutepliojami, skulptūros ištašomos, simfonijos išdūsaujamos ir religijos startuoja! Kokia sukrečianti garbėtroška – juolab kad visos tos tuščiagarbiškos paikystės patyrė visišką krachą (ypač Vokietijos srityse). Viskas nesąmonė!!! (p. 5–6)*

Čia ryškėja vienas iš ankstesniojo pozityvizmo naivumų: jis suvokia pasaulį kaip „faktų" maišatį, jie kirba prieš jį lygiai kaip tie sakiniai logiškųjų pozityvistų galvose. Tačiau jie nepakenčia (kitaip negu Serneris, kuris nepakenčiama nori pranokti teigimu) to nekoordinuotų sakinių chaoso. Todėl savo „faktams" jie uždeda formaliosios logikos korsetus. Visi jie iš esmės chaotologai. Visi tikisi nesutvarkytų, hiperkompleksiškų, beprasmiškų dalykų ir mums keliamų per didelių reikalavimų pirmenybės; ciniškoji semantika (iki pat Luhmanno) nesugalvojo nieko kito, kaip tik įrašyti tvarką kultūrinės savivalės ir sistemos prievartos sąskaiton.

Sernerio kūryba rodo, kaip linksmoji dadasofija pereina į jokio humoro neturinčią šaltą romantiką. Tai nė kiek nenaivi romantika. Jai svarbu jokiu būdu neužklupti savęs darant naivų gestą ar kuo nors žavintis. Tai kelia piktas refleksijas savame užgrūdintame kūne. Visuotinei laikotarpio nelaimei priešinamos ne pastangos rasti geresnį gyvenimą, o bandymas stoti prieš tą nelaimę su savo norima „aukšta" mizerija tarsi su kokiu suvereniu triumfu. Taip elgiasi sąmonė, kuri yra ne vien nusivylusi, bet ir stilizuoja save, norėdama išlikti tvirta. Savo baisioje autorefleksijoje Serneris bando kiekvieną „pozityvią" mintį papildyti ir pranokti piktomis įtūžio pastabomis, atsiribojimais ir iš aukšto sakomais komenta-

* Veimaras ir VFR: stebėdami Peterio Handke's raidą matome, kokias stadijas gali pereiti subjektyvusis pozityvizmas: kalbos kritikos, žaidimo kalba akcijų, pasibjaurėjimo logizavimo; paskui nuo beprasmybės prie drovaus juslingumo, naujo pasakojimo; pirmo „tikro jausmo" izoliavimo; atminties darbo. Pasibjaurėjimas ir prasmė ilgainiui nebegali koegzistuoti. Suvokdamas tai, Handke gali tapti svarbiu rašytoju.

rais. Savęs pažinimas ir savęs naikinimas čia sutampa. Viskas yra įtūžis, kuris išsakomas, bet neatneša palengvėjimo:

„Taigi ar pats gyvenimas yra įniršis? Beje, taip: įniršyje daugiausia tiesos; beje, taip: visas kitas būsenas galima pakęsti tik todėl, kad įniršis lieka neparodytas arba kad ponas apsimetinėja... Ir vis dėlto: beprasmybė, pasiekusi savo aukščiausią tašką, yra įniršis, įniršis, įniršis, o visai ne kokia nors prasmė..." (p. 42)

Štai tokia požeminė linija eina per mūsų amžiaus įniršio kultūrą – nuo dadaizmo iki pankų judėjimo ir nekrofiliškų *new wawe* automatikos gestų. Čia pasireiškia įniršio manierizmas, kuris suteikia pjedestalą dideliam negyvam „aš", kad nuo šio pjedestalo būtų galima iš aukšto niekinti bjaurų ir nesuprantamą pasaulį.

Būtina skubiai aprašyti šias refleksyvias naujųjų laikų nelaimingos sąmonės erdves, nes jose tvenkiasi ir fašistinis fenomenas, kaip karingas nihilizmas. Net ir aiškus nacionalsocializmo ideologijos kvailumas turėjo tam tikrą „rafinuotą dimensiją". Kadangi dadaizmas buvo ciniškas šou, jis kaip nelaiminga sąmonė kovojo dėl suverenumo (nepaisydamas savo menkumo jausmo), dėl aukštų pozų (nepaisydamas vidinio tuštumo). Semantinį cinizmą lydi ne vien savižudiški polinkiai, bet ir isteriškos reakcijos rizika; tai rodo paradoksalus „aistringumas" fašizmo, prikėlusio politiniam spektakliui „itin didelį jausmą", kuriuo persidažė seniai jaučiamas niekas. Istorija turi valios palaužti negyvo „kasdienio aš" savikontroles. Pasak pikto Lacano aforizmo, istorija jaučianti poreikį ieškoti šeimininko, kurį galėtų tironizuoti. Kol dadaizmas reiškėsi kaip politinės isterijos kibirkštis, jame dar buvo gana didelė realybės dalis; mat šeimininko, kurio dadaizmas ieškojo, kad jį kultų, būta ir už dadaizmo sąmonės ribų, tikrovėje, ir kaip to imperialistinio buržuazinio pasaulinio karo vadas jis buvo baisesnis už bet kokį piktą pokštą. Tuo tarpu fašistinė isterija net rado šeimininką, kurį ji norėjo terorizuoti, ir pati sau piešė ant sienos pasaulinį žydų sąmokslą, kad galėtų naikinti tautą, kurios egzistencija nebuvo vien blėniai.

Taigi Sernerio „paskutinis atsipalaidavimas" pasirodė esąs priešpaskutinis. Kiek yra žinoma, jis visą savo gyvenimą nenusimetė džentelmeno kaukės. Tiesa, buvo tos nuomonės, kad pasaulis „nuėjęs šuniui ant uodegos", tačiau pats nedrįso „eiti prieš šunis"

(Kästneris). Netgi jo niekšingai rafinuotų kriminalinių istorijų braižas daugiau šeimininkiškas negu šuniškas.

Dadasofas Raoulis Hausmannas labiau laikėsi kiniško vaidingumo – puolė negriaudamas savęs. Jis sąmoningai orientavosi į sveikesnes simbolinio destruktyvumo formas, į „juoko, ironijos ir bergždumo budrumą", į „orfiškos beprasmybės triumfą" (p. 50). Taip loja Diogeno šunys. „Tas prakeiktas Kristus sakė: Matykite lelijas lauke. Aš sakau: Matykite šunis gatvėje". (*Sublitterel*, 1919, S. 53.)*

1 ekskursas. Blefinės sutemos

„Aš gerai žinau, ko nori žmonės: pasaulis yra margas, beprasmis, pretenzingas ir intelektualiai pasišiaušęs. Jie nori tai išjuokti, atskleisti, paneigti, sugriauti. Apie tai galima kalbėti... Kas karštai neapkenčia, turi būti kartą labai mylėjęs. Kas nori paneigti pasaulį, turi būti glaudęs prie savęs tai, ką dabar degina".

Kurtas Tucholsky, „Dada", 1920 liepos 20

Tucholsky buvo pirmas, iš pažiūros geranoriškas, dadaistų psichologas. Jis bandė, kaip populiarus aiškintojas, atskirti gėrį nuo blogio, kad paskui iš karto blogį pateisintų ir sumenkintų. Tucholsky išvertė į rimtą kalbą dadaistinį neigimą: jis tai vadino – suprasti „tuos žmones". Tai yra nusivylusieji blogu pasauliu, kaip ir mes, tiktai jie labiau negu mes tai parodo. Aiškindamas berlynietiškus dadaizmo fenomenus (citatoje apie juos kalbama), Tucholsky teigia, kad tai didelės meilės praradimo simptomai, kai „taip" virto „ne", o meilė – neapykanta. Paaiškinus reikalo psichinį mechanizmą, jis tarsi sutvarkomas. Jeigu negatyvumas yra tiktai kita pozityvumo pusė, tai reikia žinoti, ir tada „apie tai... visiškai įmanoma kalbėti". Taigi psichologizuojantis žurnalistas nustato, kaip elgtis su negatyvumu. Jis pats, tiesa, puikiai žino, kas yra ironija, tačiau jis linkęs melancholišku būdu lengviau vertinti reiškinius. Jis nenaudoja išties agresyvios ironijos. Todėl nenuostabu, kad savo „su-

* Visos tiksliau nenurodytos dadaizmo citatos yra iš lengvai prieinamo „Reclam" leidyklos išleisto rinkinio *Dada Berlin. Texte, Manifeste Aktionen*, Stuttgart, 1977.

pratimu" aiškinamąjį dalyką padaro melancholiškai menką: „Kai atimi tai, kas toje draugijoje yra blefas, tai lieka ne tiek jau labai daug". Bet kas sakė, kad blefą reikia „atimti"? Šitaip formuluodamas Tucholsky rimtai klysta. Juk blefas dadaizmo metodui labai svarbus; blefas ir stulbinimas yra neišskiriami ir sukuria provokuojantį žadinimo efektą. Dadaizmas tam tikra prasme rėmėsi blefiniu realizmu ir demonstravo klaidinimo, nuvylimo ir nusivylimo techniką. Būdamas blefo metodologija (jausmų simuliacija ir trikdymas), dadaizmas ironiškai parodė, kaip veikia šiuolaikinė ideologija: iškelti vertybes ir dėtis, jog jomis tiki, o paskui parodyti, jog nė nemanai tikėti. Tokiu savaiminiu pasaulėžiūros paneigimu („žodžių kratinys") dadaizmas parodė modernios sąmonės *modus operandi* su visomis jos privalomomis jausminėmis apgaulėmis. Tucholsky to nesugebėjo arba nenorėjo įžvelgti. Jis net pats postulavo dar objektyvią „prasmę". Tuo būdu sumenkindamas objektą, kurį norėtų paaiškinti. Jis nematė, kad čia kaip įrankių dėžėje, ar tiksliau gramatikoje, prieš mūsų suvokimą išdėstomi reklamos, politinės propagandos, aktyvizmo ir neokonservatyviųjų pažiūrų, šlagerių ir pasilinksminimų industrijos metodai. Kadangi dadaizmas turėjo veikiančią blefo teoriją. Be blefo, šou, mulkinimo ir apgavystės mokymo naujųjų laikų sąmonės struktūros apskritai nesuprantamos. Turėtų priversti susimąstyti tai, kad Tucholsky į besitelkiantį nacionalsocialistų fašizmą beveik iki pat valdžios paėmimo tebežiūrėjo iš savo „rimtos ironijos" pozicijų ir kupinas paniekos kalbėjo apie nacių kvailumą, spazmas, blefą, pozą, pagyrūniškumą ir pan. Toks iki pat galo buvo Tucholsky'o antifašistinių feljetonų tenoras, nors šiaip jiems netrūko aštrumo. Jis, kaip visi kiti melancholiško rimtumo gynėjai, nesugebėjo susidaryti skvarbaus požiūrio į „refleksyvią ideologiją", blefo fenomenus ir netikrą nuomonę. (Skirtingai nuo Brechto, kuris iš esmės sugebėjo mąstyti kaip priešininkas: „laviruoti", pataikyti į taktą, atsipalaiduoti ir sykiu kontroliuoti save.)

Tucholsky'o politinis moralizmas ryškiausiai matyti jo pastabose apie dadaistų bylą antrajame Berlyno krašto teisme 1921 m. Reichsvero atstovų kaltinimu tada penki žmonės buvo teisiami už George's Groszo piešinius „Gott mit uns" („Dievas su mumis") – „kur snukiai (kareivių) buvo... neregėtai brutalūs". Kaltinamieji –

Baaderis, Groszas, Herzfelde, Schlichteris ir Burchardtas (galeristas) – apvylė kairiųjų spaudos stebėtojų lūkesčius: užuot atvirai prisipažinę, jie bandė išsisukinėti, dėdamiesi esą maži.

„Penkios būtybės kaltinamųjų suole, tarp jų vienas vyras – Wielandas Herzfelde. Jis buvo vienintelis, pasakęs, kas reikia ir nesitraukęs atgal... Niekas iš berniokėlių neprisipažino išmušęs langą... Kai dėl Groszo, tai aš nežinau, ar jo gynėjo ištižimą reikia teisinti tuo, kad jis nemoka kalbėti... Jo kalba išgelbėjo Groszą ir buvo naikinanti jam ir jo draugams. Taip atrodo jūsų gynyba! Ar jūs ne to norėjote?!". (p. 128–129)

Ar Tucholsky čia nesiremia pasenusia moraline psichologija? Nuoseklumo iki kalėjimo ir sodrių politinių charakterių? Daugiau „identiškumo", daugiau konfesijos, ilgesnių bausmių? Ar jis nemato, kad viešpataujanti ideologija nori to paties – izoliuoti už nusikalstamas pažiūras? Ar pažiūras turintis žmogus neatlieka reklamos politinio priešininko naudai funkcijos? Šiaip ar taip, keista, kad Tucholsky reikalavo „charakterio"* iš tų žmonių, kurie kaip tik daugiau ar mažiau sąmoningai stengėsi kurti ironišką strategiją. Užuot sėmęsis naudos iš naujojo „atšaukimo" meno, Tucholsky rėmėsi melancholišku rimtumu. Čia jis pražiopsojo tai, kas būtų padėję išvengti kai kurių 1933 m. netikėtumų. Kas blefo fenomenus traktuoja kaip tai, ko nereikėtų matyti, tas lieka aklas fašizmui, nors ir būtų narsiausias pasaulyje antifašistas.

Blefo problematiką aiškiai suvokė Klausas Mannas. Bet ir jo požiūris gynybinis:

„Nuo nacių, kuriems viskas, nuo jų „nacionalizmo" iki jų „socializmo", yra vien taktika (tai yra blefas, triukas ir apgavystė), skirkimės visų pirma tuo, kad rimtai žiūrėkime į tai, ką sakome; rimtai traktuokime savo žodžius ir idėjas, kuriomis stengiamės kelti savo reikalą." (*K. Mann, Heimsuchung des europäischen Geistes,* München, 1973, S. 49.)

Klausas Mannas vienas pirmųjų visiškai aiškiai pamatė fašistinės „ideologijos" cinizmo komponentą. Iš blefo dvasios jis tiesiog

* Reikėtų parašyti kovos tarp ironijos ir identiteto, talento ir charakterio (plg. Heinricho Heine's piktinimąsi vokiečių charakteriais) ideologijos istoriją. Plg. dar 8 ekskursą „Aktoriai ir charakteriai".

sukūrė paveikslą, kuriame matyti, kad aktorius ir fašistinis politikas giminingi (plg. romaną „Mefistas"). Tačiau neaišku, ar jis pats iš tiesų rimtai žiūrėjo į antitezę: „rimtai žiūrėkime". Kas yra antifašizmas ir antinihilizmas, kuris pats iš esmės remiasi tuo, kad tvirčiau, negu tai realu, kelia „priešingas vertybes" ir rodo rimtą veidą, vien kad nebūtų toks ciniškas kaip kiti? Ar antinihilizmas pats nėra tik žlugęs nihilizmas?

Groszas, visą savo įtūžį išliejęs ankstyvojoje kūryboje, vėliau taip aprašė nihilizmo ir angažuotumo (kaip antinihilizmo) ryšį:

„Mes reikalavome daugiau. Kas buvo daugiau, negalėjome tiksliai pasakyti, bet aš ir daugelis mano draugų supratome, kad vien negatyvizmas, apgaudinėjamųjų pyktis ir visų ankstesnių vertybių neigimas nėra išeitis, ir, savaime suprantama, vis labiau dairėmės į kairę.

Netrukus aš visa galva pasinėriau į politinius vandenis. Sakiau kalbas ne iš kokio nors įsitikinimo, o todėl, kad bet kuriuo dienos metu stoviniavo tūkstančiai besiginčijančių, o aš iš savo patirties dar nieko nebuvau pasimokęs. Mano kalbos buvo kvaili, mėgdžiojamieji šviečiamieji plepalai, tačiau jeigu buvo tokių, kurie klausėsi išsižioję, tai galėjai pamanyti, kad tie plepalai jaudina. Ir dažnai jie net patį imdavo jaudinti, vien dėl garso, šnypštimo, čerškėjimo ir baubimo, kuris iš tavęs eina!" (p. 115).

Aš niekada neprisidėjau prie masių garbinimo, net ir tais laikais, kai dar dėjausi tikįs kai kuriomis politinėmis teorijomis..." (Grosz, *Ein kleines Ja und ein grosses Nein*, Hamburg, 1974, S. 111.)

Tačiau reikia pasakyti, kad taip kalba kitas Groszas, kuris atsidūręs išeivijoje Amerikoje, dadaistiškai kalbant, vidine ir išorine prasme atsisėdo „ant kėdės". Šis prisipažinimas svarbus tuo, kad jį padarė žmogus, kuris perėjo visą negatyvizmo, politinio angažuotumo ir atsiribojimo nuo jo seką ir kalbėjo kaip gyvas liudytojas. Kai Groszas rašė savo atsiminimus, abu blefo kritikai Tucholsky ir Mannas jau buvo seniai nusižudę.

2 ekskursas. Poliariniai šunys. Apie ciniko psichoanalizę

Kiekviename žmoguje loja poliariniai šunys.
Ernstas Tolleris, „Oplia, mes gyvenam", 1927

Įsimintinas sutapimas: kai nacionalsocializmas atėjo į valdžią, 1933 m. sausio 30 d., kaip tik išėjo žurnalo *Psychoanalitische Bewegung* sausio-vasario numeris, kuriame Freudo mokinys pirmą kartą* plačiai aiškino cinizmo fenomeną: Edmund Bergler, *Zur Psychologie des Zynikers I;* antra straipsnio dalis buvo išspausdinta kitame numeryje.

Be šios keistos laiko konsteliacijos, įsimintinas kitas šiek tiek pikantiškas pastebėjimas: autorius čia liečia temą, kuri labai opiai siejasi su jo profesija. Mat psichoanalitikas, apibūdinantis cinizmą, kalba apie dalykus, kurie intymiai siejasi su psichoanalize; 1933 m. analitikas tikrai galėjo būti apkaltintas, kad proteguoja pornografinį ir cinišką žmogaus paveikslą (du žodžiai galėjo tapti mirtinai pavojingi samplaikoje su žodžiu „žydiškas"). Taigi čia psichologas išdrįso įkelti koją į liūto urvą. Jis bandė analizės „cinizmą" paneigti cinizmo analize. Vienoje vietoje Bergleris net pats pademonstravo energingą cinišką kandumą – ten, kur stojo prieš įtarimą, jog psichoanalizė, atskleisdama sielos mechanizmus, pati gali būti ciniška. Psichoanalizė, šiaip ar taip, esanti „rimtas mokslas", o mokslas nėra „iliuzijų draudimo įstaiga" (p. 141). Apskritai Bergleris domėjosi asmenybėmis, turinčiomis turbūt ciniškų polinkių: tai rodo jo gilumінės psichologijos principais pagrįstos Napoleono, Talleyrand'o, Grabbe's ir kitų studijos. Aišku, jo samprotavimai labai aktualiai motyvuoti; tai matyti kad ir iš to, jog tarp pateiktų pavyzdžių yra ir paties paskutinio meto tekstų ir įvykių, tarkim, Ericho Kästnerio romano „Fabianas", išėjusio 1931 m., ir kitų estetų citatų.** Galop Berglerio studijoje keliais pavyzdžiais pasakoma, kad jis yra pastebėjęs kai kurių savo pacientų cinizmo bruožų,

* Keleto Freudo, Reiko ir kitų autorių pastabų neverta imti domėn.

** Plg. šio skyriaus 11 poskyrį „Šviesi valanda" – ten aš cituoju tą patį pasažą, kurį Bergleris duoda kaip „ciniko džiaugsmo dėl savo menkystės" (K. Krausas) pavyzdį.

kurie pasireiškė agresyvumu jo, analitiko, atžvilgiu. Čia reikia pasakyti, kad toks psichologinis pasisakymas apie cinizmą kilo iš daugelio aktualių motyvų ir impulsų, kurie sieja tekstą su labai konkrečiu istoriniu momentu (1932–1933 metų) ir profesine autoriaus padėtimi. Jis gina savo amatą nuo kaltinimų cinizmu; kai kuriems jį puolantiems pacientams nustato cinizmo diagnozę *(moral in sanity)*. Taigi neabejotina, kad mes čia pasinėrę į dalyką – nors ir „dalykiškai" apie jį kalbame.

Krinta į akis tai, kaip primygtinai analitikas skelbia, kad cinizmas arba, tiksliau, „ciniški mechanizmai" yra *pasąmonės* ir nuolatinio *infantilumo* apraiškos suaugusiame žmoguje. Visa cinizmo fenomenų sritis plačiu mostu priskiriama psichopatologijai. Tiktai 6-ąją ir 64-ąją iš išskaičiuotų cinizmo formų ir variantų Bergleris laiko „sąmoningomis", ir už jų (nors jos iš anksto negali būti kvalifikuotos kaip „lėkštos" ir „bevertės") dar galima spėti slypint sunkias neurozes.

Cinizmas, sako Bergleris, yra vienas iš būdų, kaip labai stiprių jausmų ambivalentiškumais (neapykanta–meilė; garbinimas–niekinimas ir t. t.) susikurti psichinio išstūmimo galimybę; taigi ciniškas „sutvarkymas" prilygsta tokiems neurotiniams mechanizmams kaip isterinė, melancholinė, priverstinė, paranoidinė ir kriminalinė (!) gynyba. Cinizmas gali reikšti negatyviąją, agresyviąją ambivalentiškumo pusę. Tačiau vien jis nevisiškai atspindi „cinišką sutvarkymą". Čia dar priklauso nepaprastai stiprus „nesąmoningas bausmės poreikis" – su mazochistinėmis ir ekshibicionistinėmis tendencijomis (nors dažnai vyrai žodžių cinikai fiziškai yra labai drovūs). Ciniškame kalbėjime veikia prisipažinimo būtinybei (Reikas) artima psichodinamika – žinai, kad pažeidi griežto „superaš" reikalavimus, bet negali to atsisakyti ir spręsdamas susidariusį vidinį konfliktą imi bėgti į tiesą, kuri dabar dėl šio agresyvaus tono išduodama. Cinikas puola išorinį pasaulį stengdamasis išspręsti „vidinį konfliktą". „Jis muša kitus, o turi galvoje sąžinę" (p. 36).

Tačiau cinizmas savo agresyviąja sąmojingąja puse kartu yra ir metodas patirti malonumą; ir tai pasiekiama septyneriopai: kadangi cinikas taiklia pastaba kartais atsikrato kaltės jausmo; kadangi kitų įniršis jam teikia malonumą (šią tezę galima patikrinti pasi-

Man muß Kautschukmann sein!

Ja, Kautschukmann sein — eventuell den Kopf zwischen die Beine stecken oder durchs Faß springen — und spiralig in die Luft schnellen! sieh, ein Paragraph rempelt Dich an,
eine Affiche,
ein Flohzirkus . . .
. . . .
(sämtliche Flöhe liegen an Schlingen — desertieren ausgeschlossen — Springen von Flöhen auf Kommando, Parademarsch der Flöhe
. . . .)
Immerhin wichtig ist, das Gleichgewichtzu behalten!
Wo vordem die gotische Kirche, messelt sich heute das Warenhaus hoch — !



EIN „MARSIAS" INTERESSENT

— Die Fahrstühle sausen . . . Eisenbahnunglücks, Explosionskatastrophen . . . .
— quer durchrast der Balkanzug Mitteleuropa, doch gibts auch Baumblüte und Edelmarmeladenrationierung . . . .
Wie gesagt, Kautschukmann sein
beweglich in allen Knochen
nicht blos im Dichter-Sessel dösen
oder vor der Staffelei schön getönte Bildchen pinseln.

Den Bequemen gilts zu stören
beim Verdauungsschläfchen
ihm den pazifistischen Popo zu kitzeln,
rumort! explodiert! zerplatzt! — oder hängt euch ans Fensterkreuz . . . .
Laßt euren Kadaver in die Branntweingasse baumeln!
Ja! Wieder elastisch werden, nach allen Seiten höchst federnd — sich verbiegen — anboxen! Kinn- oder Herzgrubenhieb!

Ladies and gentlemen!! Jeder hat Zutritt!

Nur nähertreten!! . . . nur nähertreten!! . . .
Schon beulen sie den Weihrauchkessel ein.
Nervös rutscht das weiche Gesäß hin und her!
. . . .
Ja! Wenn nicht sämtliche Flöhe an Schlingen lägen! . . . .

Almanacho *Neue Jugend* 1917 m. birželio numerio puslapis, Maliko leidykla.
Puslapio tekstas: „Turi būti kaučiukinis! Taip, būti kaučiukiniu, sugebėti įkišti galvą tarp kojų arba peršokti statinę – ir sukti ore spirales! Žiū, paragrafas jau bado tau į šoną, afiša, blusų cirkas...
...(visos blusos pririštos, dezertyruoti neįmanoma, šokinėja pagal komandą, žygiuoja...)
Visuomet svarbu išlaikyti pusiausvyrą! Kur anksčiau buvo gotikinės bažnyčios, šiandien iškilusi universalinė – ! – Švilpia liftai... Geležinkelių katastrofos, sprogimai...
– Per Vidurio Europą dunda Balkanų ekspresas, be to, žydi medžiai ir normuojami brangūs marmeladai...
Kaip sakyta, turi būti kaučiukinis, lankstyti kietus kaulus, ne vien snausti poeto krėsle ar prie molberto teplioti gražių spalvų paveikslėlius.
Neduokit ramybės tinginiui, prigulusiam pokaičio, kutenkit pacifistinį užpakalį, nerimkit, sproginėkit, plyškit! – arba pasikarkit ant lango rėmo... Pakabinkit savo dvėsenas gėrimų gatvėje!
Taip! Vėl tapkit elastingi, lankstykitės į visas puses: pasilenk – smūgis! Į pasmakrę ar į paširdžius!
Ledi ir džentelmenai!!
Kviečiame visus!
Prašom arčiau!!. Tiktai arčiau!!. Jūs jau duobiate smilkalų puodą. Nervingai muistosi minkštas užpakalis!... O, jeigu visos blusos nebūtų pririštos!..

skaičius J. Drewso išleisto žodyno – *Zynisches Wörterbuch*, Zürich, 1978 – viršelio tekstą); kadangi jis gali patirti malonumą dėl savo ekshibicionistinio polinkio; kadangi cinizmas yra atsiribojimo metodas; kadangi gali patirti narcisistinį malonumą, kitiems žavintis jo sąmoju; pagaliau, kad sąmojai iš esmės yra linksmi; ir galop, kad cinikas gali išreikšti savo infantiliškumą – čia turimos galvoje ankstyvosios vaikystės didybės fantazijos, „analiniai" polinkiai ir ankstyvas seksualinis ciniškas pyktis ant kekšės motinos, trumpai tariant, seni Edipo komplekso randai.

Tokio cinizmo aiškinimo išeities taškas yra ankstesnė psichoanalitinė „superaš" teorija, pagal kurią žmogus yra būtybė, nuolat bijanti aukšto, griežto, „viršžemiško" „superaš" įsakymų ir grasinimų. Tačiau kurioziška yra tai, kad analitikas, nagrinėjantis kultūrinį vadinamojo „superaš" reliatyvumą (pasireiškiantį cinizmu), nedrįsta toliau svarstyti šios „superaš" sąvokos – tarsi jo intelektas bijotų „supertėvo" Freudo autoriteto. Kurioziška todėl, kad Bergleris komentuoja fenomenus, kurie, turbūt neleidžia „superaš" įsigalėti cinikų elgesyje. Tai gal tas „superaš" yra ne daugiau, negu buvo kadaise?

Atrodo, kad Bergleris nenoromis pradeda dėl to duoti ataskaitą. Juk cinizmas – tai toks fenomenas, kuris priklauso „kultūros dialektikai", ir kadangi psichoanalizė, kaip dvasinių procesų teorija, neišvengiamai yra kultūros teorija, tai ilgainiui ji negali elgtis taip, tarsi tokie kultūriniai fenomenai, kaip cinizmai, būtų nagrinėjami vien psichodinamiškai. Iš tikrųjų tai kaip tik ta tema, su kuria pasinaikina pati psichoanalizė. Individualius psichinius dalykus kultūra turi bent jau tiek suprasti, kiek ją pačią suvokia psichika. Bendras, virš laiko egzistuojantis, griežtas „superaš" yra atgyvenusi analitinė fikcija. Apie daugelį Berglerio pateiktų pavyzdžių – tarp jų yra labai gražių, ir vien dėl to verta jį skaityti – tiktai esant priverstam galima sakyti, kad cinikai nesuvokia savo kalbų mechanizmo. Jie žino, ką sako, ir sako tai ne tiek dėl „nesuvoktų" mechanizmų, o kad yra atkreipę dėmesį į realius prieštaravimus. Tuo jie dažnai kiniškai išreiškia prieštaravimą arba ciniškai – vieną iš daugelio *mauvaise foi* formų. Vargu ar čia kuo dėta pasąmonė. Sąmoningas „aš" dalyvavimas objektyviuose amoralumuose ir aiškus moralių susiskaldymas viską paaiškina daug geriau negu gilumi-

nės psichologijos teorija. Analitikas tik vienoje vietoje praplečia savo apžvalgos lauką:

„Kadangi visa kultūra užlieta sąžinės baimės, tai ir tada, kai žmogus *mintyse* bando nusimesti pančius, sakysim *cinizmu*, neišeina nieko kito (!), kaip tik kompromisas su „superaš". Taigi pernelyg nenutolstama nuo realybės, kai sakoma, kad cinizmai iš esmės taip pat yra reveransai „superaš" ir kompromisai su vidiniu sąžinės balsu. «Ne visi laisvi tie, kurie šaiposi iš savo grandinių», – mokė vienas poetas filosofas. Bet groteskiška tai, kad žmogus net šaipydamasis atiduoda duoklę «superaš»". (p. 166)

Geriau nesuformuluosi: „pernelyg nenutolstama nuo realybės", bet vis dėlto šiek tiek nutolstama. Bergleris mato, kad daugeliu cinizmo formų siekiama nusimesti pančius – taigi cinizmas priklauso kultūrinių išsivadavimo kovų dinamikai ir socialinei vertybių dialektikai ir priskirtinas prie svarbiausių daugiaprasmiškumo skleidimo metodų kultūroje. Užuomina į tai yra žodis „kompromisas". Su tuo, kas yra „virš" manęs, jokie kompromisai neįmanomi, čia reikėtų tik paklusti.

Kompromisas sudaromas su instancija, kuri nėra viską įveikianti imperatyvi jėga, – t. y. su silpnu „superaš" ir sąžine, kuri tik žnaibosi, bet nebegali įsakinėti. Bergleris nenoromis parodo, kad analitikai ir cinikai tam tikra prasme yra paskutiniai tikri moralistai. Jie leidžia sau kartais prisiminti sąžinės ir moralės reikalavimus, nors ir tik tokiu būdu, kai realybė konfliktuoja su morale. Likusiame pasaulyje visuomet ir visur moralė taip ryškiai nėra laužoma, o skaldoma, todėl ten nejaučiama su ja net „vidinio konflikto". Savo „superaš" teorija psichoanalizė suteikia „paskutiniųjų dienų moralistams" raiškos priemonę. Tačiau kolektyvinis „superaš" suirimas vis dėlto yra toliau pažengęs, negu mano moralistai. Objektyvusis cinizmas prieš subjektyvųjį turi niekada nelikviduojamą forą. Kai cinikai piktai pokštauja, kai jie spjauna į moralę, kai demonstruoja lediną šaltumą, kuriuo apsimarina nuo pasaulio amoralumo, net nori jį pranokti, tada subjektyvus šaltis moralės atžvilgiu atspindi bendrą visuomenės apledėjimą. Sąmojis, einantis iš šalčio, bent jau primena savo agresyvumu gyvesnį gyvenimą. „Poliariniai šunys" dar turi jėgų loti ir yra pakankamai kandūs, kad atskleistų dalykų esmę. Psichoanalizė, kuri nėra „iliuzijų draudimo įstaiga",

savo gerojoje dalyje irgi turi kandumo. Mokslinis komufliažas negali nuslėpti, kad švietimas yra tiek pat drąsos, kiek ir intelekto dalykas (tai yra pabrėžęs Kantas ir daugelis kitų) ir kad tas, kuris nori sakyti tiesą, be konfliktų neapsieis.

Mes esame priėję 1933 metų sausį. Psichoanalizė mąsto apie cinizmą. Netrukus ji turės emigruoti. Analitiniam cinizmo aiškinimui ateina galas. Paaiškėja, jog tai, kas turėjo būti problemos sprendimas, problemos buvo įveikta.

3. Tarsi respublika. Politiniai cinizmai I: kova tęsiasi

> Apgaulė! Gryna apgaulė! Visi jie turi savo nacionalines spalvas. Jie nedrįs apsirengti raudonai. Net sapne to neįsivaizduoja. Žiūrėkit, kas paskui bus! Aš jums pasakysiu... Po to bus keturiolika Wilsono punktų!* Jie mums keturiolikasyk iš keturiolikos ką nors pašiks!
> Franzas Schauweckeris, „Nacijos pabudimas", 1928

George Groszas ką tik pasakė epochinę repliką: „Apgauties įniršis". Nusivylimas, prablaivėjimas, pasiryžimas daugiau nebesiduoti apgaudinėjamiems – štai kokie svarbiausi psichopolitiniai Veimaro respublikos motyvai. Refleksyvią ir cinišką visuomenės dispoziciją jie paverčia agresyvia ir aiškia.

Naujo gyvenimo pradžios ore visur tvyrojo kartus apgautųjų jausmas. Karas baigėsi, tačiau valstybei nepavyko jo demobilizacija. Veimaro taika buvo karo tąsa kitomis priemonėmis.

Ištyrus šiandien sutariama, kad 1919 m. Versalio taikos sutartis buvo epochinė šio amžiaus klaida. Iš jos pirmą kartą buvo galima suprasti, kad dabartinėmis kapitalistinėmis imperialistinėmis sąlygomis karo ir taikos santykis jau kitoks negu ligtolinėje Europos istorijoje. Pirmasis pasaulinis karas pakoregavo tarptautinę kariavi-

* Amerikos prezidento Wilsono 1918 metų vasario 8 dieną paskelbta taikos programa, numačiusi užimtų sričių atidavimą, ginklavimosi apribojimą, jūrų ir pasaulinės prekybos laisvę, tautų apsisprendimo teisę ir Tautų Sąjungos įkūrimą. Idealistiniai Wilsono pasiūlymai derybose, parengusiose Versalio (1919 sausio–gegužės) sutartį, nebuvo priimti.

mo kokybę, taigi ir Versalio sutartyje buvo „pagerinta" taikos kokybė. Valstybės nugalėtojos laimėjo iš principo jau „totalinį karą", tačiau nepademonstravo savo laimėjimo „totaline pergale" (įžygiavimas, okupacija, svetima administracija ir t. t.). Vokietijos kapituliacija įvyko truputį anksčiau, negu žlugo Vakarų frontas ir Vakarų sąjungininkai įžengė į Vokietiją. Taigi sąjungininkų pergalė buvo neginčijama, tačiau nuosekliai ir iki galo neįgyvendinta karinėmis priemonėmis. Daugelis šaltinių rodo, kad vokiečiai kapituliavo, tikėdamiesi pakenčiamos taikos, bet ši viltis žlugo 1919 m. vasaros pradžioje, kai buvo paskelbti Versalio taikos nutarimai. Čia pasirodė, kad nugalėtojai buvo visai neriteriškai nusiteikę nugalėtųjų atžvilgiu ir kad diplomatinėmis priemonėmis jie siekė totalinį karą paversti totaline pergale. Nuo tos akimirkos priblokšti nugalėtieji, kurių dauguma iki tol buvo susimąsčiusi ir linkusi pradėti tartis dėl prasmingos naujo gyvenimo pradžios,* ėmė justi pasipiktinimą ir protestą. Versalio taikos poveikis nugalėtiesiems buvo toks, tarsi nugalėtojai būtų sulaužę paliaubas. Nuo to laiko slogūs impulsai nesutikti su tuo, kas įvyko, ėmė veržtis į išorę ir objektyviai pasidarė galimas agresyvaus užsispyrimo protrūkis.

Hitlerio „Mano kovoje" (1925) yra pasažų, kuriuose tokio protesto dinamika kristališkai aiški. Hitleris aprašo, kaip jis, nugalėtasis, norėjo padiktuoti nugalėtojams, kokiomis sąlygomis būtų norėjęs pralaimėti karą, bet tik jau ne taip.

„Ar karinis pralaimėjimas turi vesti prie tokio visiško nacijos ar valstybės žlugimo? Nuo kada tai yra nepasisekusio karo rezultatas?" (A. Hitler, *Mein Kampf*, Ausgabe von 1937, 275.–276. Tausend, S. 250.)

Hitleris remiasi istorine patirtimi, kuri dar gerai nežinojo totalinio karo ir totalinio pralaimėjimo fenomeno. Šią istorinę naujieną Hitleris norėjo redukuoti iki žinomo dydžio. Jis išvedžioja, kad didįjį žlugimą sudaro du veiksniai – karinis pralaimėjimas ir „vidinė" išdavystė. Pirmąjį, pasak jo, dar būtų galima pakęsti:

„...mat jeigu pats frontas iš tiesų būtų neatlaikęs ir dėl jo tėvynę būtų ištikusi nelemtis, tai vokiečių tauta būtų priėmusi pralaimėjimą visiškai kitaip. Tada po

* 1919 m. sausio mėn. išrinktas Veimaro nacionalinis susirinkimas dar buvo iš esmės demokratiškas. Pirmajame 1920 m. reichstage jau aiškiai vyravo antidemokratai.

to sekusi nelaimė būtų kenčiama sukandus dantis... Bet kapituliacija būtų pasirašyta tik su protu, o širdis jau būtų plakusi būsimo pakilimo ritmu" (p. 251).

Tačiau po to seka „vidinio griovimo" mitas.

„Deja, karinis vokiečių tautos pralaimėjimas yra ne neužtarnauta katastrofa, o užtarnauta amžino atlygio bausmė. Mes daugiau negu nusipelnėme pralaimėjimo". (p. 250)

Hitleris politinį karinį vilhelmizmo žlugimą ir vokiečių feodalinio kapitalizmo krachą išverčia į moralinę kaltės ir atpildo kalbą. Girdi, neatsitiko nieko, dėl ko mes patys nebūtume kalti. Mūsų nuodėmė buvo ta, kad nesutrukdėme visuomenėje sustiprėti socialistiniams, pacifistiniams, liberaliesiems, demokratiškiesiems ir žydiškiesiems elementams. Pasak Hitlerio, žlugimas buvo „dorovinio ir moralinio apnuodijimo, savisaugos instinkto susilpnėjimo pasekmė". Tiktai todėl karo pabaigoje buvo kareivių maištų, amunicijos nepristatymo atvejų ir t. t. Išorės frontas buvo stiprus (sic); neatlaikė tik namų frontas ir išdavė „štai tie". Taip Hitleris perkelia frontą į valstybės vidų: išorėje karas tegu bus baigtas; o čia, viduje, vyksta toliau – kaip žygis prieš demokratus, pacifistus ir kt., kuriems karinis pralaimėjimas buvo reikalingas, kad pabrėžtų jų įsitikinimų pergalę.

Taigi Hitleris nedviprasmiškai projektuoja pilietinio karo situaciją: priešininkų pusėje jis mato žydus ir jų „marksistinę kovinę organizaciją" bei visus raudonuosius demokratus, socialistus ir kitus.

„Argi daug kur nebuvo tiesiog su džiaugsmu kalbama apie tėvynės nelaimę?" (p. 250)

Hitleris netgi tariasi matęs amžininkų, kurie karui pasibaigus „juokėsi ir šoko, gyrėsi savo bailumu" ir „aukštino pralaimėjimą" (plg. Beelico ligoninės anekdotą 7 poskyryje). Hitleris savo paties katastrofilinę struktūrą kreipia į priešininką. Mat tikrasis laimėtojas, turėjęs naudos iš katastrofos, buvo jis, nes atrado joje savo pašaukimą. Kartu savo projekcijoje jis teisingai suvokė tikrovės dalis. Daugelis valdinių, kuriems karas pažadino politinę sąmonę, iš tiesų pajuto palengvėjimą, kad galima atsikratyti nebepakenčiamo Vilhelmo junkerių režimo, kitos grupės sveikino revoliuciją, kaip naujos žmoni-

jos eros pradžią; vėl kiti tiesiai kalbėjo, kad jų reikalas gali laimėti, tik žlugus kapitalistinei nacijai. Panašiai teigiama „Vokietijos komunistų partijos centro tezėse apie 1919 gegužės 19 taiką":

„I. Antantės taikos sąlygos Vokietijos atžvilgiu yra balansas vidinės ir užsienio... Vokietijos padėties po keturių su puse metų pralaimėto imperialistinio karo...(op?)...
III. Antantės taikos sąlygos nuosekliai remiasi šiuo vidaus ir užsienio politikos bankrotu...
VI. Bankrutavusio imperializmo vyriausybės padėtis yra be jokios išeities, ji gali daryti, ką nori..." (*Dokumente zur deutschen Geschichte*, 1977, S. 17–180.)

Taigi komunistų partija atmetė viską – tiek sutarties priėmimą, tiek jos atmetimą; ir viena, ir antra vokiečių proletariatui buvo vienodai blogai. O kokia būtų alternatyva – arba alternatyva alternatyvai? Ar esama trečio kelio? Taip, proletariato diktatūra, ir tik ji gali priiminėti ar atmetinėti, kad tai „iš karto netaptų katastrofa proletariatui". Tokia yra ciniško hiperrealizmo kalba, kuris remiasi tuo, kad tai žino, gali kalbėti apie katastrofą, tarsi būtų ne nuo jos nukentėjęs, o jos sąjungininkas.
Hitleris irgi stengėsi vaidinti didelį diagnostiką. Ir jam katastrofa buvo būtinybė, ir jis pabrėžė perspektyvią jos reikšmę.

„Vokiečių tautai dar beveik, galima sakyti, buvo *didelė laimė*, kad jos lėtinės ligos laiką taip staiga sutrumpino baisi katastrofa, nes kitu atveju tauta, matyt, būtų pražuvusi lėčiau, tačiau tikriau...
Tai jau yra, tiesa, *karti laimė*, kai likimas nusprendžia įsikišti į lėtą puvimo procesą ir staigiu smūgiu pribaigia ligą ligonio akyse... Tokia katastrofa dažnai to ir siekia. Ji lengvai gali tapti ryžtingai prasidedančio sveikimo priežastimi". (p. 243-254)

„Karti laimė" – tai aštriausias liaudiškos dialektikos posakis. Politinis sadizmas, kalbantis medicininėmis metaforomis? Patologinis cinizmas, kalbantis politinėmis metaforomis? Jau respublikos gimimo valandą kraštutiniai kairieji ir kraštutiniai dešinieji politiniai chirurgai užėmė pozicijas ir ėmė tekinti politinius peilius, kuriais ketino išpjauti Vokietijos pacientui vėžį. Nė vienam nerūpėjo to meto Vokietijos padėtis. Jie žiūrėjo į ateitį ir svajojo apie tą dieną, kai vyks didžioji operacija.

Taigi kova vyko toliau. Nedrąsi naujo gyvenimo pradžios dvasia (kad ir kokia ji buvo) per tuos septynis mėnesius tarp kapituliacijos 1918 m. lapkričio mėnesį ir Versalio sutarties 1919 m. gegužės mėnesį turėjusi nedidelį šansą, buvo sutrinta realizmų, triukų, užsispyrimo ir minčių apie ateitį su dvigubu pamušalu. „...tai taktika, mano mielas", – tokius žodžius įdeda 1927 m. Ernstas Tolleris į lūpas vieno iš vyrų, kurie dalyvavo 1918 m. revoliucijoje, kad po 10 metų imtų mokytis „realiosios politikos" („Oplia, mes gyvenam!").

4. Frontas ir niekas. Politiniai cinizmai II: liaudies dialektika ir fronto iširimas

> Visi buvo nekenčiami: žydai, kapitalistai, junkeriai, komunistai, kariškiai, namų savininkai, darbininkai, bedarbiai. Juodasis reichsveras, kontrolės komisijos, politikai, universalinės parduotuvės ir dar kartą žydai. Tai buvo pjudymo orgija, o respublika buvo silpna, vos gyva... Tai buvo perdėm negatyvus pasaulis, su marga puta paviršiuje...
>
> G. Groszas, „Mažas „taip" ir didelis «ne»", 1947

Praslinkus beveik dešimčiai metų po karo pabaigos, Veimaro respublikoje prasidėjo tikra karo nostalgija. Žodis „frontas" tapo politinių santykių aiškumo burtažodžiu. Ten jie; čia mes. Gerai žinoma, kurion pusėn šauti. Politika nusivylę demokratijos mokiniai ėmė ilgėtis „aiškių karo santykių". 3 dešimtmečio pabaigoje mūšių baisumai atrodė jau tiek integruoti ir taip toli arba taip kitaip interpretuojami, kad rašyti apie karą ryžosi daugelis rašytojų: Remarque'as, Rennas, Glaeseris, Zweigas, van der Vringas, Goebbelsas, Schauweckeris, Beumelburgas ir kiti.

Dešiniųjų pusėje buvo ryškūs du motyvai: jie norėjo susigrąžinti senąją fronto draugystę, visų pirma kaip antitezę Veimaro politinių sektų ir dešiniųjų partijų susiskaldymui, ir ilgėjosi fronto kaip

tos linijos, kur dar žinota, „kas esi". Mat net konservatoriai ir jaunieji nacionalai jau spėjo susivokti, kad karas ir vidaus politika yra du skirtingi dalykai. Ir ilgėdamiesi karo jie tą patirtį reiškė: kareiviai atrodė didvyriški, tiesūs, tvirti, narsūs, ištvermingi, paklusnūs, paslaugūs, patvarūs; vienu žodžiu, vyriški. Tuo tarpu politikai – vinklūs, laviruojantys, plevėsos, taktikai, bailūs, kompromisiški, menki, neaiškūs, dviprasmiški, minkšti, žodžiu, nevyriški. Karo nostalgija, beje, buvo vyriškumo restauracija, tačiau dar labiau nykstančio socialinio psichologinio tipo – „ryškaus charakterio" – restauracija. Būti kovojus fronte kareiviui nacionalistui reiškė prisiminimą, kaip buvo tada, kai jis dar saugiai jautėsi psichiniame savo „identiteto" šarve. Paleidus pulkus rūškaną lapkričio mėnesį ir neaiškios Veimaro taikos sąlygomis, kareivis dažnai nežinojo, į kokį pasaulį jis grįžta po visko, kas buvo. Respublika jam buvo vieta, kur jis neteko to, ką laikė „identitetu". Ir kareiviai ilgėjosi fronto, kur viskas atrodė taip aišku.

1929 m. Franzas Schauweckeris (tarp liaudies stovyklos autorių vienas iš protingesnių) pateikė daug sakančią sceną: kareiviai atsisveikina sulaukę taikos, kuria beveik niekas nesidžiaugia. Autorius suteikė savo herojams daugiau 1929 m. negu 1918 m. lapkričio mėn. sąmonę. Kaip ir Hitleris, žvelgdamas atgal į didžiąją nelaimę, jis suteikė jai didžią prasmę. Ir čia nepripažįstama, kad „tikrasis" karas baigėsi.

„Bet žinot, kaip man viskas atrodo?! Tikrieji dalykai tik prasideda, svarbiausi dalykai, suprantate. Dabar nebešaudoma, dabar viskas toliau vyksta tyliai. Tai reikalauja nervų. (p. 375)

...Mes išmokom iš vienas kito visko, kas mums reikalinga. Mat ši taika yra karo tęsinys kitomis priemonėmis. Kiekvienas išeina į savo frontą. Frontas dabar slaptas. Likit sveiki, draugai. (p. 376)

Dabar mes pradedame pastebėti, kaip viskas sunku... Iki šiol fronte mes visą laiką paklusome... Pareiga ne pati sprendžia, jai nurodoma. Matai – ir tada iš esmės visiškai lengva ją vykdyti... ...Štai mes ir turime ją, didžiąją šių dienų legendą, vokišką mistiką, įsikūnijusią paprastame kareivyje. *Jie turėjo suvokdami daryti tai, kas praktiškai buvo visiškai beprasmiška!* Ir darė. Štai tau vokiečių fronto kareivio didybė ir tragedija." (p. 378)

Schauweckeris palietė tai, ką liaudininkai šiaip neigia: vokiečių karo aukos buvo *beprasmės.* Ir ši beprasmybė *privalo* būti įveikta,

nes to norima. Ir ji įveikiama, reikalaujant, kad turi būti rasta prasmė – ir ji randama, nors ir per jėgą. *Nihilistinis antinihilizmas.* Schauweckeris konstravo naują pozityvumą kracho metu. Netgi Vokietijos revoliucija, kuri apskritai dešiniesiems buvo tik baubas, įgijo nihilistinę šalutinę prasmę.

„Ji yra pasigailėtina, smulkmeniška, godi pinigams, kerštinga, pavydi ir įkvėpta vien nesveikos neapykantos, varganas vabzdžių reikalas. Bet visiškai netyčia ji padarė tai, ko visai neketino... Ji pašalino visas kliūtis į mus pačius, pašalino didžiulę krūvą. Ir tai geriausias jos darbas. Ji nubraukė mums nuo akių purvą... (p. 381)

...Bet matai, štai kur paslaptis – mano smegeninė tai seniai suprato. Atidžiai klausyk: mes iš viso nebeturėjom jokio turinio! Štai kur visa paslaptis! Taip!.. Paslaptis yra ta, kad ten nieko nėra. Nieko! Todėl nieko neatsitiko! Todėl visi pasidavė".

Nauja fronto filosofija pakeitė senąją moralę. Ji kalbėjo ne medicininiais įvaizdžiais kaip Hitleris, o moralinėmis ir psichologinėmis sąvokomis. Iš vyrų su fronto sąžine veiksmų turi kilti liaudies revoliucija. Kareiviai grįžta namo, bet ne į taiką – iš pralaimėto karo „dėl nieko" jie patenka į naują ir tikrą sąžinės frontą. „Mums užtenka pasakyti tik vieną žodį, ir krauju vienas kitą suprantame: frontas!" (p. 381).

„Dabar to negalima garsiai sakyti, nes tai ne kiekvienam. Aš nemanau, kad tai didelė nelaimė be jokios prasmės ir kaltės... Mes turime pagaliau išsiaiškinti, kodėl pralaimėjome karą. Todėl kad patys buvome kalti, tušti, pasipūtę, nors išoriškai stiprūs...

Mes turėjome pralaimėti karą, kad laimėtume naują." (p. 382)

Ir Georgas van der Vringas 1928 m. savo „Kareivyje Zurene" Veimaro fronto likvidavimo jausmą perteikė jauno kareivio, naktį pirmą kartą važiuojančio į frontą, vidinio monologo (projektuoto į aną metą dabarties požiūriu) forma:

„Ir aš artėju prie savo minčių mazgo, kuris vadinasi frontas. Tai kariškas žodis, su kuriuo laikraščiai ir karinės vadovybės pranešimai elgiasi taip, lyg tai būtų lengvai suprantamas dalykas. Tačiau taip nėra. Tame fronte, kurį mini karinės vadovybės pranešimai, kovoja gėris prieš gėrį, blogis prieš blogį, gėris

prieš blogį ir blogis prieš gėrį. Taigi tai supainiotas, šimtą kartų sumazgytas frontas, kurio pavidalo niekas nežino.

Tačiau yra ir toks frontas, kuris aiškus, vienaprasmis ir tiesus, ir aš randu jį slaptoje vietoje – savo sąžinėje. Tai yra gerų minčių ir žmogiškų veiksmų, rankų paspaudimų ir tvirto tikėjimo frontas." (p. 59)

Moralinis frontas nematomas tvyro virš nacijų, partijų, blokų, individų ir išorinių frontų. Jis yra mistinė linija – iracionali, dvasinė. „Sąžinė! Tai žodis, kuris šiandien šviečia" (Schauweckeris). Taigi liaudininkai remiasi ta instancija, kurią psichoanalizė ėmė tyrinėti kaip „superaš"; ir pirmiausia ji ėmėsi apibūdinti silpną, bet vis tiek savo duoklės reikalaujantį cinikų „superaš". Tačiau iš tiesų ta sąžinė savo ruožtu jau buvo ištuštėjusi ir dezorientuota; gėris ir blogis galėjo atrodyti iškreiptai. Sąžinė turėjo būti ta instancija, kuri laikė vidinį frontą, tačiau iš esmės seniai buvo išsekusi ir neaiški (arba buvo grįžtama prie senų dalykų, laikytų supuvusiais ir tuščiais).

Kaip tik tą klausimą liečia Heideggeris, analizuodamas sąžinę „Būties ir laiko" (1927) 55–69 paragrafuose (plg. taip pat mūsų knygos skyriaus „Cinikų kabinetas" 5 poskyrį apie Man). Jis suvokia sąžinę kaip „rūpesčio šauksmą".

„Ką šaukia sąžinė šaukiamajam? Tiesą sakant, – nieko. Šauksmas nieko nepasako, neinformuoja apie pasaulio įvykius... Šaukiamam „pačiam" niekas nešaukiama, šaukiamas jis pats, taigi jo paties būties galėjimas..." (*Sein und Zeit*, S. 273)

Liaudininkų dialektikoje irgi yra panaši mąstymo figūra: grįžimas į nacijos „būties gebėjimą" pereinant didžiosios katastrofos „nieką". Heideggeris aiškino sąžinės tuštumą „pažengusioje" visuomeninėje praktikoje. Jo analizė panaši į liaudininkų nihilizmo ir antinihilizmo aidą. Tačiau dar tiksliau problemą palietė Karlas Jaspersas veikale „Apie dvasinę laiko situaciją" (*Zur geistigen Situation der Zeit*, 1932). Fronto problematiką jis pavertė bendro gyvenimo „modernioje būties tvarkoje" charakteristika. Jis konstatavo, kad fronto funkcija – sakyti žmonėms, už ką ir prieš ką jie kovoja arba dirba, su kuo jie prieš ką susivieniję – jau prarasta. Taktikos epochoje viskas staiga gali apsiversti. Frontas darosi neaiškus; skyriuje „Kova be fronto" Jaspersas rašo:

„Kova, kurioje žinai, su kuo turi reikalą, yra atvira. Tačiau modernioje būties tvarkoje po kiekvieno akimirkos aiškumo esi stulbinamas kovos frontų painumo. Kas ką tik atrodė priešininkas, yra sąjungininkas. Kas objektyviai turėtų būti priešininkas, eina išvien; kas atrodė kaip vieningas frontas, stoja prieš save patį. Be to, viskas be perstogės chaotiškai juda ir keičiasi. Tai kažkas tokio, kas mane gali padaryti priešininku to, kuris atrodytų artimiausias ir sąjungininku – tolimiausio." (*Zur geistigen Situation der Zeit*, Berlin, New York, 1979, S. 163.)

Daugeliui amžininkų dėl to meto politinių sąlygų turėjo atrodyti netekusi savo aiškinamosios funkcijos ir tradicinė kairės–dešinės schema. Ką reiškė tokios sąvokos, kaip progresas ir regresas, socializmas ir kapitalizmas, kai gyvenai tokiu metu, kai viena partija tarsi juokingą triuką darydama apibūdino save kaip „nacionalsocialistinę", kai buvo sudarytos taktinės sąjungos tarp fašistų ir komunistų, kai dvi didelės darbininkų partijos negalėjo sudaryti bendro „fronto" prieš partiją, kuri irgi vadino save „darbininkų partija", ir vis dėlto sugebėjo sudaryti vieną frontą su didžiojo kapitalo partija (vokiečių nacionaline liaudies partija) ir kariškiais (prastos atminties 1931 m. Harcburgo frontą, nuo kurio paskui gana tiesi linija vedė į 1943 m. Rytų frontą) ir juokingas „geležinis" 1932 m. demokratų frontas nieko negalėjo pakeisti? (Plg. šio skyriaus 15 poskyrį.)

1920 m. dadaistas George Groszas svajojo įsilieti į proletarinių masių frontą.

„Ateis metas, kai menininkas bus ne tas bohemiškas, išpurtęs anarchistas, o šviesus, sveikas darbininkas kolektyvinėje visuomenėje. Kol šis dirbančiųjų masių tikslas nėra pasiektas, *dvasios žmogus niekuo netikintis, ciniškas svyruos šen ir ten...*" (*Manifeste, Manifeste 1905–1933. Schriften deutscher Künstler des zwanzigsten Jahrhunderts*, Bd. I, Dresden, 1965, S. 261.)

Tačiau Groszas savo autobiografijoje rašo:

„Mes buvome kaip burlaiviai vėjyje – su baltomis, juodomis, raudonomis burėmis. Kai kurie laivai turėjo vimpelus, juose matei tris žaibus arba kūjį su pjautuvu arba svastiką ant plieninio šalmo – iš tolo visi tie ženklai buvo panašūs. Mes prastai valdėme valtis ir turėjome labai stengtis manevruoti.

...Audra siautėjo be perstogės, bet mes vis tiek plaukėme; jos melodijos mes nesupratome, nes mūsų klausa buvo atbukusi nuo daugelio „klausykit". Mes tik žinojom, kad vienas vėjas „pučia iš Rytų, o kitas iš Vakarų ir kad audra siaučia visoje Žemėje..." (Grosz, *Ein kleines Ja und ein großes Nein*, Hamburg, 1974, S. 143)

5. Mirusieji be testamento. Politiniai cinizmai III: karo kapų priežiūra tuščiame viduje

> Žinote, sesele... aš esu visiškai blaivus... bet esu švenčiausiai įsitikinęs: namo kaip reikia nesugrįš nė vienas.
> Hermannas Brochas, „Lunatikai", 1931–1932.

> Kaip beprasmiška viskas, kas kada nors buvo rašyta, daryta ir galvota, jeigu įmanomi tokie dalykai! Viskas, matyt, buvo melaginga ir menka, jeigu tūkstantmečių kultūra netgi negalėjo sutrukdyti, kad nebūtų pralietos šios kraujo upės...
> E. M. Remarque'as,
> „Vakarų fronte nieko naujo", 1928

Pergyvenusiųjų pasaulinį karą sąmonėje nerimo žuvusieji per tą karą. Mirimo kokybės pasikeitimas palietė žmonių sąmonę: vien 1916 m. Vakarų frontas – kurio centras pamėkliškas Verdeno frontas – „pareikalavo" daugiau kaip milijono žuvusiųjų. Žmonijos istorijoje pirmą kartą buvo įvykdytas nusikaltimas, kurį apibūdina šiandieninės amerikietiškosios branduolinės terminijos žodis *mega-corpse* (didysis lavonas, prilygstantis milijonui nužudytųjų). Artilerija ir apkasų taktika pavertė mirtį mūšyje iš mirties judant (tokią ją dar patyrė puolantieji Langemarcko entuziastai) į apkasų mirtį. „Plieno audros" (E. Jüngeris) uraganinėje ugnyje ėmė figūruoti atsitiktinė mirtis vietoje – statistinis ir fatališkas kario santykis su granata, kuri arba pralekia pro šalį, arba paverčia jį materija.

Veimaro kultūros dinamizmas, vitalizmas ir judėjimo svaigulys nepastebimai visur atspindi 1915–1916 m. traumos poveikį – traumos, kurią sukėlė: įstrigimas purve; puolimo nuslopimas apkasuose; šokas dėl įtvarų; fatališka priklausomybė nuo iš kažkur atlekiančių granatų; kūnų puvimas apkasų purve.* Tai didysis to meto

* Į šį ryšį tarp Veimaro kultūros ir karo išgyvenimų mano dėmesį atkreipė Berndas Weyergrafas, nurodęs keletą Otto Dixo paveikslų; plg. katalogą *Katalog zur Ausstellung im Haus am Waldsee, Berlin, 1979. Otto Dix – zwischen den Kriegen*, ypač nuo p. 14.

nutylėjimas (arba pasakymas puse lūpų), kuris tačiau visur veikia kaip praktikuojamas mitas. Jis reiškiasi grįžtančiųjų frontininkų protestu prieš demobilizavimą (nepaskęsti civiliniame purve), agresyvumo kultu, greičio ir judėjimo poreikiu, kuriam atsiduoda Veimaro amžininkai, noru visiškai atsitokėti džiaugiantis automobilizacija, kuri prasideda lenktynėmis garsiaisiais „sidabrinės strėlės" modelio mersedesais ir populiariomis svajonėmis apie „Folkswageno" (jėgos ir džiaugsmo automobilio) programą. Fašistai apie Vokietiją svajojo pirmiausia kaip apie motorizuotą naciją.

Modernus artilerijos karas padarė mirtį nesuvokiamą ir technizuotai neorią; tai sugriovė visas tradicines prasmės kategorijas. Absurdas tapo savaiminiu fenomenu, nuogu ir interpretuojamu faktu, kuris nugalėjo mąstymą savo brutaliu „taip yra". Šio absurdo galią atspindėjo daugybė bandymų antiabsurdinėmis nuostatomis (kairėmis ir dešinėmis) įveikti beprasmybės patirtį.

„Jie nevadino to „mūšiu" arba „kova", jie sakė „pirmyn"; ir apie save kalbėdami sakė „mes, kurie esam čia, lauke". Taip jie ištisus mėnesius švytavo tarp mirties rankų šen ir ten, kol niekam nebesakė nei „taip", nei „ne" ir darė tai be žodžio, žvilgsnio, minties...

Juos galima buvo visaip keisti. Šiose deginančiose lydymo krosnyse jie prarado bet kokius skirtumus ir darėsi vienodi, kol likdavo vien tik vokiečių kareivis, kuris suakmenėjęs kentė viską – darbą ir alkį, nuovargį ir purvą, lietų ir ugnį, kraują, siaubą ir mirtį." (Schauwecker, S. 228)

Jie aukojosi dieną po dienos, naktį po nakties... Daugelis uždusdavo granatų duobių purve, nes nenorėdavo paleisti kulkosvaidžio.

...jie mirė triukšme, dūmuose, dujose, purve ir lietuje. Mirė užversti žemėmis. Mirė suėsti dujų. Mirė nuo žaizdų uždegimo. Mirė visur – ant žemės, po žeme, ore, negyvuose miškuose, ant kalvų, duobėse.

Galop kovėsi neturėdami vilties. Jie buvo palikti likimo valiai ir grūmėsi vien už save.

Vienintelis dalykas, kurį jie turėjo, buvo žinojimas: jie žinojo, kas jie tokie." (Schauwecker, S. 353)

Šis frontininkų egzistencializmas buvo pavėluotas atgalinis prasmės suteikimas iš liaudininkų perspektyvos – tai randame tūkstančiuose romanų ir traktatų. „Žinojimas, kas jie buvo" pergyvenusiųjų karą buvo perkeltas į Veimaro taiką arba, tiksliau tariant, sugalvotas jos metu atgaline data. Tai svarbiausia dešiniojo pras-

mės teikimo konstrukcija: absurdiškumas keičiamas identitetu; „aš" jausmai įgyjami neigiant kritišką patirtį. „Laikysena". Neokonservatizmai ir šiandien tokie.

Kai Schauweckerio aprašytas pulkas atsitraukė į Vokietijos žemę, jis privalėjo (iš aukščiau duotu įsakymu) sunaikinti visą likusią karinę amuniciją – ją iššaudyti arba nuskandinti tvenkinyje. Albrechtui, kūrinio herojui, tai tarsi savikastracija. „Čia pagal įsakymą nacija ryžtingai nusirėžė genitalijas..." Bengališkoje paskutinės šviečiamosios kulkos šviesoje prieš jo akis iškyla senas kareivio kapas – medinis kryžius su įrėžtu užrašu:

„Muškietininkas Fricas Bredenštolis
162 pėstininkų pulkas, 4 kuopa
Jis krito 1914 metų rugpjūčio 26 dieną už tėvynę. Jam ėmė suktis galva. Pakirto kelius...

...tobulas patriotinis Frico Bredenštolio kapo apšvietimas, pasak užrašo, jis bevelijo mirti 1914, žūti už savo tėvynę ir atsigulti į šį kapą, kai kiti tuo metu leido į orą šviečiamąsias kulkas ir mėtė amuniciją arba truputį maištavo ir vogė ką galėjo.

Šalo. Jis ėmė šiurpti. Ak, ką aš dar norėjau pasakyti – nebežinau – man taip bjauru, viskas man taip šlykštu, tfu, duokit man ramybę – viskas taip kraupiai kvaila ir vaikiška..." (p. 370–371)

Schauweckerio kankiniškas sarkastiškas tonas išduoda pastangas objektyvų mirties kare cinizmą pranokti objektyviu pasibjaurėjimo cinizmu. Jo herojus grįžta namo – su „revoliucijos" vaizdu galvoje; revoliucija galėtų būti absurdiškumo nugalėjimas didžiąja politika: jis svajoja apie „fronto revoliuciją", kurioje likę gyvi sukiltų už mirusiuosius.

Panašiai savo politinę misiją motyvavo šios revoliucijos „fiureris". Hitleris gulėjo Pazevalko ligoninėje Pomeranijoje, kai Vokietijoje prasidėjo kita revoliucija. Pasak jo, spalio viduryje buvo apakęs nuo anglų dujų pietų fronte prie Ipro. Tuo tarpu naujesnė psichologinė interpretacija sako, kad Hitlerio apakimo tomis dienomis būta isteriško – juo jis somatiškai demonstravo savo pasiryžimą „viso to nematyti". Kad ir kaip ten bebūtų, Hitleris prisipažįsta iš ligoninės kunigo lapkričio 10 dieną sužinojęs tiesą apie tai, kas vyksta „tenai" (kapituliacija Vakaruose ir revoliucija Berlyne):

„Man vėl pasidarė tamsu akyse, ir aš grabaliodamasis ir svyruodamas grįžau į palatą, kritau ant lovos ir įsirausiau degančia galva į apklotą ir pagalvę.

Nuo tos dienos, kai stovėjau prie savo motinos kapo, nebuvau daugiau verkęs... o dabar kitaip nebegalėjau. Taigi viskas buvo veltui.., veltui žuvo du milijonai žmonių. Argi neturėjo atsiverti kapai visų tų šimtų tūkstančių, kurie kadaise išėjo į karą tikėdami tėvyne... Ar neturėjo jie atsiverti ir pasiųsti nebylius, purvinus ir kruvinus herojus kaip keršto dvasias į tėvynę, kuri pasityčiodama apgavo juos, sudėjusius didžiausią auką, kurią vyras šiame pasaulyje gali atiduoti savo tautai? Ar jie už tai mirė... Ar dėl to šie septyniolikmečiai kniubo Flandrijos žemėje... ar dėl to jis gulėjo uraganinės ugnies pragare ir krečiamas dujų atakos karštligės...

Tomis naktimis manyje kaupėsi neapykanta, neapykanta viso to kaltininkams.

Po to suvokiau ir savo likimą. Mane ėmė *juokas* pagalvojus apie savo ateitį, dėl kurios neseniai taip graužiausi. Argi *nejuokinga* norėti statyti namus tokioje žemėje...

Su žydais negali būti jokių paktų, tiktai „taip" arba „ne".

O aš nusprendžiau tapti politiku!" (*Mein Kampf*, S. 223–225)

Šiuose vaizduose atsispindi Veimaro respublikos mitas: politika virsta karo aukų kapų priežiūra, kuria užsiima likusieji gyvi; išvengusieji mirties sudaro paktą su žuvusiaisiais. Hitleris sukuria tariamą žuvusiųjų testamentą ir peršasi į jo vykdytojus. Žemėn ir purvan nugrimzdę atgyja jame ir grįžta kaip keršto dvasia pas savo tautą: iš purvo į idealią švarą; užuot gulėję Flandrijos žemėje – pirmyn į tautos judėjimus. Hitlerio žaibiško karo koncepcijos, kurias jis ėmė realizuoti nuo 1939 metų, buvo tokio kapų vaizdo inscenizacijos; kapai atsiveria, kad nugrimzdusiuosius vėl paverstų puolančiaisiais. Fiureris, politiškai žiūrint, buvo tokio tipo puolėjas, karo aukų kapų pasiuntinys.* Kareiviškos fašistinės dvasios dešiniųjų politika rėmėsi prisikėlėlio motyvu – lygiai kaip Brechtas rašė „Baladėje apie vokiečių kareivį" (dar plg. Beumelburgo „Balsą iš kapo").

* Į Nežinomo kareivio paminklus reikia taip žiūrėti. Tradiciškai jie vaizduoja herojiškas erekcijas, didžiules Rolando figūras, mirusiųjų piramides, iškeltų į dangų vėliavų plazdėjimą, obeliskus. Paminklas Nežinomam kareiviui 1923 m. pastatytas Miunchene (Rezidencijos rūmų sode priešais kariuomenės muziejų) perteikia naują patirtį. Kareivis guli savotiškoje kriptoje; jis yra nugrimzdusysis; jo aplinka tarsi šventykla, tarsi artilerijos slėptuvė. Aplink jį atviri priėjimai. Kad pagerbtum mirusįjį, reikia nusileisti žemyn. Bet štai dar kas: jis guli taip, tarsi galėtų, kai reikės, atsikelti. Plg. katalogą *Die zwanziger Jahre in München, Katalog zur Ausstellung im Münchener Stadtmuseum*, Mai–September 1979, S. 469.

Sąjunga su mirusiaisiais yra psichologinė didžiojo fašisto dinama. Tą akimirką, kai pats paskiria save purve palaidotųjų testamento vykdytoju („O aš nusprendžiau..."), jo asmeninė neurozė magiškai susisieja su nacionaline. Kas iki tol buvo tik individuali struktūra – Hitleris mirusios motinos pasiuntinys ir keršytojas (plg. naujuosius psichoanalitinius Stierlino ir Millerio atliktus Hitlerio asmens aiškinimus) – dabar politiškai subendrinama; Hitleris tampa aukštesnės tvarkos pasiuntiniu. Jis tariasi esąs įgaliotas pasaulinio karo mirusiųjų. Jie yra tie milijonai, kurie nuo pat pradžių stovi už Hitlerio; jie nieko negali pasakyti prieš tokį savo deputatą. 1930 m. už jo stovi milijonai gyvųjų, būsimo pasaulinio karo mirusiųjų, atiduodančių savo balsą prisikėlėliui; ir tiktai po to už jo stojo tie milijonai, kuriuos Hitleriui remti paskyrė vokiečių pramonė. (Plg. žinomą Johno Heartfieldo montažą: „Motto: už manęs stovi milijonai": Hitleris kelia ranką „vokiškam pasisveikinimui"; natūralaus dydžio diktas pinigų davėjas deda į ją pokelį tūkstantinių; Heartfieldas pavadino montažą „Hitlerio sveikinimo prasmė".*

Erichas Kästneris 1928 m. eilėraštyje „Balsai iš kolektyvinio kapo" suformulavo kitokį tų žuvusiųjų milijonų testamentą:

„Burnoj purvai. Mes priversti tylėti,
O norim šaukti, kad griūtų kapo sienos.
Ir šaukdami viršun pas jus bildėti
Burnoj purvai. Išgirskite gi mus bent vienas.

Pilnom burnom purvų čia gulime,
Ir mūs auka, deja, tokia bevertė,
Visai neaišku, dėl ko žuvome,
Nes jūs rytoj jau vėl viens kitą skersit."

* Eckard Siepmann, *Montage: John Heartfield*, Berlin,[3] 1977, S. 240 ff.

6. Sąmokslininkai ir simuliantai. Politiniai cinizmai IV: pažiūros kaip atsipalaidavimas

> Vokietijoje po karo jokios revoliucijos nebuvo, greičiau kontrrevoliucija. Iš to, kas paprastai vadinama revoliucija, egzistuoja vien tas faktas, kad 1918 metų lapkričio 9, bijodami revoliucijos, pabėgo visi monarchai. Kai suvokė tikrąją padėtį, buvo jau vėlu vaizduoti, kad jie tebėra monarchai. Atsiradusią tuštumą kaip oficialios valdžios reprezentantė užėmė kariuomenė, kuriai atstovavo kareivių tarybos. Šios perdavė savo įgaliojimus nacionaliniam susirinkimui ir tuo būdu nusižudė.
>
> Po lapkričio 9-osios monarchistai apsimetė, taip sakant, esą negyvi ir tvirtino norintys vien ramybės ir tvarkos. Todėl jie rėmė socialdemokratinę vyriausybę jos pageidaujamoje kovoje prieš kairiuosius. Taip politiškai bespalviai principiniai respublikos priešininkai vėl įgijo valdžią, ir netrukus ėmė reikšti priemonių diktatūra. 1919 m. vyriausybė nebegalėjo atsikratyti šmėklų. Kariškiai pašalino kareivių tarybas, jie pašalino respublikos vadovus, juos, tikrąja to žodžio prasme, nužudydami.
>
> E. J. Gumbelis, „Sąmokslininkai"*

Heidelbergo statistikos privatdocentas Emilis Julius Gumbelis, pacifistas, radikalus demokratas ir savo meto neteisybių dokumentalistas, tvirta ranka pateikė 1918–1919 m. Vokietijos revoliucijos apmatus. Jos eigą lėmė socialdemokratijos ir reakcionierių, bespalvių ir kruvinųjų sąveika. Naują Vokietijos politinę tvarką nulėmė abejotinos vertės oficialių parlamentinių jėgų ir antidemokratinių bei slaptų organizacijų bendradarbiavimas. Pastarosiose būrėsi visi, kas norėjo daryti neigimo („ne") politiką. Oficialieji leidosi priverčiami atsikąsti rūgštaus aplinkybių obuolio: kapituliacija, Veimaro nacionalinis susirinkimas, priverstinis pritarimas Versalio sutarčiai.

* Plg. E. J. Gumbel, *Verschwörer, Zur Geschichte und Soziologie der deutschen nationalistischen Geheimbünde 1918–1924*, Heidelberg, 1979; dar plg. E. J. Gumbel, *Vier Jahre politischer Mord*, 1980.

Socialdemokratija leidosi politinio priešininko vedžiojama už nosies arba reiškėsi kaip kvailė ir antro plano vaidmens atlikėja. Ji perėmė jo politinį palikimą, nepatikrinusi, ar priešininkas iš tiesų negyvas. Atsakingiems už karą ir pralaimėjimą pasitraukus į užsienį arba pasislėpus tarp pagyrūniškos nacionalinės opozicijos, socialdemokratai, vadovaujami Friedricho Eberto ir Gustavo Noske's, revoliucinių ir kontrrevoliucinių dviprasmybių kupinoje situacijoje surizikavo tapti tvarkos atstovais. Jie leidosi priverčiami atlikti reakcijos darbą. Čia, atrodo, dar kartą pasireiškė senas socialdemokratinių nuostatų kompleksas. Socialdemokratija jau 1914 m. įrodė, kad buvo pasiruošusi stoti į patriotų gretas, kai reikėjo duoti kelią pasauliniam karui. Ir 1919 m. norėjo parodyti, kad sugeba valdyti, kai reikėjo tvarkyti kitų sukeltas katastrofas. Du kartus per ketverius metus ji, griežsaid dantimis, pritarė neatsakingam dalykui. Abu kartus ji pasirodė kaip tragiško tariamo realizmo Vokietijos partija. Kad atrodytų tikrai atsakinga ir suvokianti realybę, ji prisiėmė atsakomybę už kitų klaidas ir nusikaltimus, tapo vilhelmizmo kolaborante, paskui, po karo, karinės, buržuazinės ir liaudininkų reakcijos pokalbių partneriu. Savo elgesiu ji privedė *ad absurdum* Maxo Weberio aprašytą prieštaravimą tarp įsitikinimų etikos („grynosios linijos") ir atsakomybės etikos („atsižvelgimo į aplinkybes"). Mat ji atsakomybės, pasiruošimo atsakyti įsitikinimus taikė kaip įsitikinimų pakaitalą, formalųjį realizmą – kaip konstruktyvios, nuo situacijos priklausomos veiklos pakaitalą. Ji nenorėjo suprasti, kad tik grynai, tikrai reformai reikia revoliucinio branduolio, ir todėl po 1918 m. kruvinai nuslopino demokratines, permainų norinčias Vokietijos jėgas. Ji norėjo reformų be tikrų veiksmų ir šitaip pasiekė aukščiausią konservatyvizmo, restauracijos laipsnį.

Ča reiškėsi svarbiausias Veimaro mentaliteto bruožas: iliuzinis realizmas, netikras blaivumas, savęs apgaudinėjimas ir kartu didelis permatymas, pozityvus požiūris į didžiausią dezorientaciją, nihilistinis antinihilizmas, neatsakingas pasiruošimas atsakyti. Naivieji dėjosi esą rimti ir be iliuzijų. Keršto trokštantys nusivylėliai vaidino nekaltus avinėlius.

Po apmąstymų pauzės, trukusios iki 1919 m. gegužės mėn. (per tą laką patyrė krachą ir vokiečių tarybų respublikų eksperimen-

tai), reakcijos atstovai ryškiau suvokė savo veiksmų tikslą: šalin respublikos kulisus. Nacionalinės ir kareiviškosios stovyklos galvose jau gerokai prieš pirmą kontrrevoliucijos išpuolį, Kappo pučą (1920 metų kovo mėn.), sukosi mintys apie didelį *smūgį:*

Iš generolo Lossowo atmintinės:

„Ji skyla į grynai karinę ir grynai civilinę, politinę bei ūkinę dalį. Abiejų dalių užduotis yra paruošti visą tautą smūgiui ir nuteikti darbui, formuoti jos dvasią po smūgio.

I. Karinė dalis

...sąlygų gerėjimas gali remtis tik karine jėga.

Kariuomenė suduoda pirmą smūgį, išvalo atmosferą, greitai ir beatodairiškai pašalina visus, neduodančius tautai kvėpuoti silpnus ir nusikalstamus elementus. Po smūgio dalis tautos kariuomenėje sudaro pagrindinę vadinamosios civilinės ir ūkinės diktatūros jėgą...

3. Pasiruošimai

a) Reichsvero ir studentų (!) mobilizacija...

b) Piliečių mobilizacija...

...

d) Juodųjų sąrašų sudarymas.

II. Civilinė dalis

Spauda

Tam tikros nuorodos ir ženklai, dažnai visiškai nekaltos užuominos, jeigu jos nuolat kartojamos spaudoje (!), labai padeda spręsti liaudies auklėjimo uždavinį..." (Gumbel, *Verschwörer,* S. 28–30)

Paslapties prieglobstyje kareiviškoji dešinė prabyla savo tikrąja kalba. Sąmokslas viduje nusimeta skraistę. Išoriškai nekaltybės įsikūnijimas. Viduje normalus tonas – cinizmas. Toks leitenantas Mayerlis 1920 vasario 11 iš Viurcburgo rašė Geležinės divizijos (savanorių korpuso, ruošusio 1919–1920 metų didįjį „smūgį") vadui Bertholdui:

„Reikia tikėtis, jog būsimas diktatorius nepamirš paskelbti žydų už įstatymo ribų. – Vienos nakties užteks išnaikinti tuos šunis. Aš čia jau paruošiau juodąjį sąrašą, kad būtų sunaikinti ir tie, kur reikia...

Kadangi to nusipelno ir kai kurie nežydai..." (Gumbel, *Verschwörer,* S. 23)

Vokiečių sąmokslininkai nuo pat pradžių maskuojasi. Tiktai tas, kuris atrodo romus, galės smogti sulaukęs palankios akimirkos. Veidmainiškas cinizmas, su kuriuo susiduriame Lossowo atmintinėje, kaip sąlygą savo priemonių diktatūrai kelia tyrų pažiūrų propagandą; taigi civilinė „smūgio" paruošimo dalis turi būti rimta ir viešai idealistinė, romaus pobūdžio. „Darbas turi būti viešas su «Antibolševikinės lygos» iškaba." (Gumbel, p. 30)* Kuo geresni viešieji tikslai, tuo slaptesnės ciniškosios priemonės.

Kaip labai vokiečių dešiniųjų veikimo ir mąstymo modelis buvo prisisunkęs kareiviškojo cinizmo, rodo sensacingiausios tautiškųjų „idealistų" akcijos – Vokietijos užsienio reikalų ministro Walterio Rathenau nužudymo Berlyne 1922 m. birželio mėn. 24 d. dokumentai.

„Kai Rathenau... važiavo iš savo vilos Grunevalde į Užsienio reikalų ministeriją, jo automobilį pralenkė kitas, studento Ernsto Wernerio Techowo vairuojamas automobilis, kuriame sėdėjo vyresnysis atsargos leitenantas Erwinas Kernas ir Hermannas Fischeris. Kernas ir Fischeris šovė iš automato į Rathenau ir metė į jį granatą. Rathenau žuvo vietoje...

...Po pasikėsinimo Techowas pasakojo: Operacija pasisekė. Rathenau negyvas. Mes tai padarėme, kad paskatintume raudonuosius pulti. *Mums baigėsi pinigai.*" (Gumbel, *Verschwörer*, S. 48)

Pasikėsinimo dalyviai – buvusios Ehrhardto brigados, vėliau organizacijos C, bei kitų liaudininkų, sąmokslininkų ir antirespublikoniškų susivienijimų nariai. Fischeris nusižudė; Kernas, svarbiausias kaltininkas,** žuvo per susišaudymą jį suimant. Güntherį – „kuris greičiausiai iš visų galėjo išsiplepėti" – bandyta nužudyti nunuodijant saldainiais su arsenu, tačiau tai neišdegė.

„Įdomiausia asmenybė yra Willis Güntheris (padėjęs paruošti planą. – P. Sloterdijko past.). Per karą jis pasižymėjo kaip dezertyras ir dokumentų klastotojas, apsimetinėjo turkų leitenantu, buvo demaskuotas, teistas už dezertyravi-

* Tai turbūt liečia žinomą tokio pavadinimo Eduardo Stadtlerio organizaciją. Naujesnių duomenų apie ją yra knygoje: Joachim Petzold, *Wegbreiter des deutschen Faschismus. Die Jungkonservativen in der Weimarer Republik*, Köln, 1978, S. 52 ff.

** Kerno psichogramą duoda E. Frommas, knygoje „Žmogaus destruktyvumo anatomija" (Erich Fromm, *Anatomie der menschlichen Destruktivität*, 11. Kapitel).

mą...* Jis dalyvavo Kappo puče ir tada suartėjo su pulkininku Baueriu ir Ludendorffu. Jis buvo Teisingųjų sąjungos, Vokiečių sąjungos, Vokiečių nacionalinės jaunimo sąjungos narys. Viename šios sąjungos vakarėlyje pasigyrė esąs Rathenau žudikas, ir buvo už tai šlovinamas. Jis turėjo Helffericho, Ludendorffo laiškų... Vienas iš dešimties Ludendorffo laiškų prasidėjo žodžiais «Mielas Güntheri» ir baigėsi «su nuoširdžiais sveikinimais»." (Gumbel, p. 49)

Teisme gynyba Techową vaizdavo kaip „liaudiškąjį idealistą"; jis sakė manęs, kad birželio 24 važiavimas būsiąs tik *bandomasis*. Kernas jį *grasinimais* privertęs padėti. Jis veikęs, verčiamas subjektyvios *bėdos*. Ir jaunasis Ernstas fon Salomonas, įsipainiojęs į pasikėsinimo pasiruošimus, tvirtino manęs, jog ketinta „išlaisvinti suimtą žmogų". Gynyba traukė tokią giesmę: politinė žmogžudystė buvo pagrįsta „kilniais ketinimais", tačiau detalės turėjusios būti „ne tokios". Techowui visuomenė labai simpatizavo.

Dešiniųjų sąmokslininkų mąstymo modelis buvo kupinas politinės simuliacijos. Kadangi jie save laikė apgautaisiais, kitaip tariant, naudojosi apgautumu kaip baziniu melu savo veiksmams, tai reikalavo sau teisės paskelbti realybei slaptą karą. Norėdami išgelbėti tautiškąsias iliuzijas, tradicines privilegijas ir patriotines didybės fantazijas, klastą skelbė tikrąja morale, o paskui su perdėtu hiperrealizmu stojo ginti savo iliuzijų. Ir tai davė keletą dėmesio vertų strateginių projektų. Gumbelis pažymi, kad organizacija C gaubėsi ir tokiomis „politinėmis fantazijomis":

„Organizacija C, beje, turi ištisą sistemą politinių fantazijų. Geriausias pavyzdys yra dar 1920 m. išėjusi buvusio majoro Solfo knyga, pavadinta: „1934, Vokietijos prisikėlimas". Jai parašė įžangą pulkininkas Baueris, paieškomas kaip nusikaltėlis. Čia Vokietijos prisikėlimo priemonėmis vadinama visa tai, už ką šiandieninės Vokietijos priešininkai jį kaltino karo propaganda.

Pirmu smuiku čia griežia „Romiųjų klubas". Jis turi *patikėtinių* visoje šalyje, ir jo tikslas yra keršto karas su Prancūzija. Jo vadovas bevardis – tai generolas. (Panašiai taip nacionaliniame susivienijime Ludendorffas buvo vadinamas diktatoriumi L., o Ehrhardtas tiktai „konsulu".) Klubas turi ir romių narių, kurie iki pat paskutinės valandos nieko nežino (lygiai kaip Eschericho organizacija ar Gyventojų savigyna). Buvę karininkų pasiuntiniai yra patikėtiniai, įsimaišę tarp darbininkų. Garsus fizikas išranda naują ginklą – *spindulius*, kuriais gali-

* Šios detalės reikšmingos 12 poskyriui „Apie vokiečių avantiūristų respubliką".

ma susprogdinti visą tam tikros apylinkės amuniciją. Šio ginklo dalys kaip kino aparatai gaminamos fabrikuose (panašiai taip dabar ginklų kontrabandininkai deklaruoja ginklus kaip mašinas)... Ir lemtingą dieną generolas sako kalbą: „Mes nusikratysime nepageidaujamų elementų per daug nesigraužda-mi"... Prasideda puolimas. Reichstagas, nacionalinis iki pat panagių, priima generolą. Reicho prezidentas atsistatydina, generolas gauna būtinus įgaliojimus (įgaliojimų įstatymas ir nepaprastoji padėtis). Priešo okupaciniai daliniai visur sumušami. 1921 m. jau buvo parduota 10 000 tos knygos egzempliorių." (Gumbel, p. 80–81)

1920 m. fantastai tapo 1933 m. realistais. Majoro Solfo scenarijus apčiuopia kruviną romiųjų politikos branduolį. Klastingi, gudrūs ir prisitaikantys „Romiųjų klubo" šalininkai melo dvasią kreipia į viską, kas yra aplink – ypač į politinį priešininką, nors tas jau ir sėdi kalėjime. Iš šiurpiausios Bavarijos tvirtovės „politiniams" (Tolleris, Mühsamas ir kt.), Nyderšėnenfeldo, pranešama:

„Neapsakomai kentėjo Bavarijos landtago deputatas Hagemeisteris. Jis labai skundėsi širdimi. O kalėjimo gydytojas laikė jį simuliantu, kuris nori būti pervestas į ligoninę, kad galėtų iš ten pabėgti. 1922 m. sausio mėnesį labai pakilo temperatūra. Kalėjimo gydytojas pasakė: „Pone Hagemeisteri, jūs toks sveikas, kad jeigu būtumėte privatus mano pacientas, patarčiau jums daugiau nesigydyti, kad veltui neleistumėte pinigų". Kitą dieną Hagemeisteris buvo rastas savo kameroje negyvas." (Gumbel, p. 123.)

3 ekskursas. Protingas kraugerys. Socialdemokratų elegija

Vienas turėjo tapti kraugeriu,
aš nebijau atsakomybės.

Gustavas Noske*

„1918 m. lapkričio 9 imperatoriaus Vilhelmo II vyriausybės galva princas Maxas fon Badenas suprato, kad Hohenzollernų padėtis beviltiška. «Mes nebegalime nugalėti revoliucijos, ją įmanoma tik pasmaugti». Pasmaugti revoliuciją reiškia: įbrukti jai tariamą pergalę, užleisti jai numatytas pozicijas, kad būtų galima ją sulaikyti paruoštose rezervinėse pozicijose. Konkrečiai tariant: imperatorius turėjo atsistatydinti, pusiausocialdemokratinė vyriausybė tapti visiškai socialdemokratine, ir reichskancleris turėjo vadintis Friedrichu Ebertu. O jau Ebertas paskui turėjo atstatydinti nugalėjusią, savo pačios pernelyg lengvos pergalės išsigandusią revoliuciją ir atstatyti tvarką – princo Maxo žodžiais tariant, padaryti visur tai, ką Noske mažu mastu jau buvo padaręs Kylyje.

Tam Ebertas buvo visiškai pasirengęs, ir princas Maxas tai žinojo; generolas Groeneris bent jau nujautė. Šie visi trys vyrai bent jau nuo lapkričio 9 ryto ėjo išvien".**

Lemtingos vokiečių revoliucijai dienos buvo nuo 1919 m. sausio 9 iki 12. Tomis dienomis ir naktimis Eberto įsakymu visai Vokietijai toną duodanti Berlyno revoliucija buvo sušaudyta. Po „kruvinų Eberto Kalėdų" (jau per 1918 m. Kūčias vyko įnirtingi mūšiai tarp reakcingų reichsvero karininkų ir revoliucinių jūrininkų būrių, ir tie mūšiai baigėsi jūrininkų pergale) sekė kruvinas finalas.

Ar naujoji tvarka Vokietijoje turi būti įvesta padedant jėgoms, kurios norėjo naujo, ar reikia tiktai padaryti „tvarką", kuri baigsis senų negerovių restauracija? Ebertas apsisprendė šūkį „Ramybė

* 1918–1919 m. Vokietijos revoliucija beveik nepaliko sparnuotų posakių; šis yra vienas iš nedaugelio, tačiau ciniškumu lenkia visus. Noske taip pasakė perimdamas vadovavimą daliniams, turėjusiems susidoroti su revoliucija Berlyne; tai buvo 1919 metų sausio 9 dieną. 10 dieną jis liepė pulti revoliucinį Berlyną.

** Sebastian Haffner, *Die verratene Revolution, Deutschland 1918/1919*, Bern–Wien–München, 1969, S. 77.

ir tvarka" iškelti aukščiau už perspektyvią revoliucinę Vokietijos pertvarką.

Legenda sako, kad 1919 m. sausio 9–12 kovos buvęs „komunistų sukilimas". Jis įėjo į istoriją Spartako sukilimo pavadinimu. Tačiau rimtai negalima kalbėti nei apie viena, nei apie kita. Netiesa, kad Ebertas ir Noske subūrė reakcinius savanorių dalinius tam, kad jie šaudytų į „komunistus". Nors tie dešiniųjų daliniai ir veikė socialdemokratinės reicho kanceliarijos vardu, jie šaudė ne į ultrakairiųjų sąmokslininkų grupes. Tai buvo daugiausia socialdemokratinės darbininkų masės, kurioms atrodė savaime suprantama, kad po feodalinės buržuazinės Hohenzollernų valstybės bankroto turi būti įvesta nauja demokratinė, liaudies interesams atstovaujanti santvarka. Jie nė trupučio nenutuokė apie pusiau konservatyvų Eberto vyriausybės laviravimą. Ebertas, Scheidemannas, Noske, masių akimis žiūrint, jau nebuvo tikri socialdemokratai. Mat socialdemokratai, jeigu kalbėsime apie populiariąją bazę, ne oficialiąją, buvo už aiškius santykius ir už revoliucinį atsiskyrimą nuo senųjų jėgų.

Sausio 11 Maerckerio landjėgerių savanorių korpusas („pagaliau vėl tikri kareiviai") demonstratyviai pražygiavo per vakarų Berlyno buržuazinius rajonus. Jų priekyje ėjo civilis, aukštas, su akiniais – Gustavas Noske, „socialdemokratas". Taip jis prisistatinėjo, savo poelgį (atsistoti neatsakingo, nesugebančio politiškai mąstyti, emociškai reaktyvaus ir reakcingo dalinio priešakyje) vadindamas „atsakomybės prisiėmimu". Po kelių dienų socialdemokratų proteguojami „gvardijos, kavalerijos ir šaulių divizijos" kileriai nužudė geriausias revoliucijos galvas – Rosą Luxemburg ir Karlą Liebknechtą.

Nuo to laiko Noske's pavardė tapo tariamojo socialdemokratinio realizmo simboliu. „Noske's laikai" – tai posakis, primenantis tūkstantines žudynes vardan „ramybės ir tvarkos". Jis apibūdina kruvinus 1919 m. sausio–gegužės mėnesius, kai Vokietijos socialdemokratinė vyriausybė taip „užsmaugė" iš esmės socialdemokratinį, tikrų reformų siekiantį masių judėjimą, kaip tai buvo numatęs princas Maxas.

O Noske atsistojo į begėdiškiausių cinikų gretas. Jo „atsakomybės" samprata turėjo ciniško atsipalaidavimo atspalvį, pagrįstą tei-

Die Pleite

30 Pf. 1. Jahrgang, Nr. 3 Der Malik-Verlag, Berlin-Leipzig Anfang April 1919 30 Pf.



Prost Noske! — — das Proletariat ist entwaffnet!

Žurnalo „Die Pleite" viršelis. Parašas po karikatūra: Į sveikatą Noske!.. Proletariatas nuginkluotas!

giniu, kad brutalumas esąs „deja, neišvengiamas", kad „kažkas turi tapti kraugeriu..."

Šis tragiškas socialdemokratinės kontrrevoliucijos šūkis jau alsavo fašistine dvasia; jis sutapatino atsakomybę su apsisprendimo džiaugsmu, atsakomybė kreipia atsakingąjį brutalumo pusėn, ir brutalumas dar kartą atsispindi jame pačiame, kai jis teigia, jog ne vien toks yra, bet ir nori bei „privalo" toks būti. Ciniškas tonas dabar tapo socialdemokratų muzika. Suformavęs dalinius, taigi turėdamas rankose stambaus kalibro vykdomąjį organą, kuris mie-

lai stojo prieš vietines revoliucines tarybas ir komitetus, Noske ėmė triumfuoti. O 1919 m. sausio 21 jis pareiškė:

„Vyriausybė turi išsikovoti autoritetą įsigydama jėgos faktorių. Per vieną savaitę buvo suformuotas dvidešimt dviejų tūkstančių dalinys. Nuo to laiko *bendravimo su kareivių tarybomis tonas kiek pasikeitė*. Anksčiau jėgos faktorius buvo kareivių tarybos; dabar tas jėgos faktorius esame *mes*." (Cituojama pagal: Haffner, a. a. O., S. 170)

Mes – tai su savo mirtinais priešais sąjungą sudarę socialdemokratai, bespalviai, rengiantys sąlygas kraugeriams pratintis legaliai žudyti. Neįtikėtina, su kokiu atsainumu Ebertas ir Noske žiūrėjo į savanorių korpusus, kurių vien oficialiai pripažintų buvo 68 (ir jie jungė beveik pusę milijono žmonių). Tų savanorių korpusų vadų galvose sukosi vien tokios „politinės fantazijos" (Gumbelis), kaip anksčiau cituota, o vienas jų, toks kapitonas Gengleris, tą pačią 1919 m. sausio 21 savo dienoraštyje rašė: „Ateis diena, kai aš atsiskaitysiu su šia vyriausybe ir *nuplėšiu kaukę* visiems niekingiems, pasigailėtiniems padugnių žmonėms". (Haffner, p. 172) Čia kaip švietėjas kalba prefašistas, norintis demaskuoti socialdemokratus, kuriuos yra perpratęs kaip apsimetėlius. Netgi liaudininkai perprato miesčionišką Eberto pseudorealizmą, kuris ribotų ir kartu nežabotų atsakomybės pažiūrų pavidalu norėjo „gelbėti" bėdos ištiktą Vokietiją. Jausdamasis svarbiu žmogumi, Ebertas įsikalė mintį, kad protinga gali būti vien tai, kas yra tarp priešingybių. Jis nesuprato, kad vidurys tarp dešinės ir kairės gali būti tik tada, kai kairysis principas pakankamai įsigalėjęs, kad būtų įmanomas balansas. Ebertas siekė vidurio kurso to nelaukdamas. Ir atsitiko taip, kad, trūkstant kairiojo sparno, vidurys buvo gerokai į dešinę. Taip gali atsitikti, kai „protingasis" ciniškai šviesią valandą randa dingstį prisipažinti esąs kraugerys. Tai tragiškas šio amžiaus Vokietijos istorijos momentas. Socialdemokratija savo iškreiptu protingumu sutrukdė tai, kas tais mėnesiais Vokietijoje turėjo įvykti – socialdemokratinę revoliuciją.

7. Depersonalizacija ir susvetimėjimas. Funkcionalieji cinizmai I

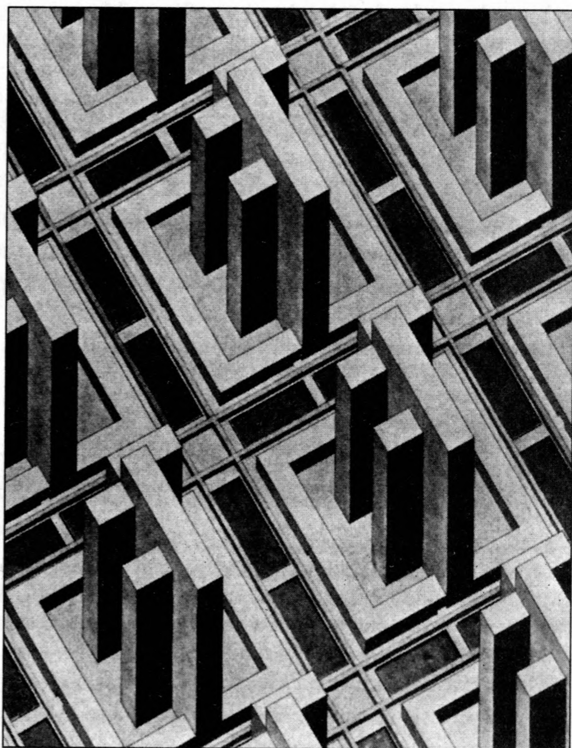
Stok! Nieko nedaryk dėl savo vardo.
Vardas yra kažkas netvirta. Tu juo negali kliautis!
B. Brechtas, „Vyras yra vyras"

Pasaulinis karas prasiskverbė į ideologų, šlovinusių karį, mąstymą. Jo tikrasis subjektas pasirodė esąs ne chaki spalvos drabužiais apsirengęs herojus, o didžiulė karinė mašina. Likę gyvi tūkstantį kartų išreiškė šią patirtį. Jie sudarė tvirtą šiuolaikinio nepasitenkinimo subjekto ir objekto mąstymais branduolį. Atskiras subjektas dabar aiškiai atrodo kaip kažkas suvokta, pašaukta, uniformuota, naudojama, turima – subjektas pirmykšte pavaldumo prasme. Karas išspjovė naują subjektą – „frontą", ginkluotą tautą; tai tapo karo paženklinto mąstymo megasubjektu. Vėliau tai bus imta vadinti „liaudies bendrija"; joje tautos nariai bus suvaryti į tariamai homogenišką kovinį vienetą. Istorinę alternatyvą tai mirti pasiruošusiai tautos bendrijai tada sudarė darbininkų judėjimai, kurie kalė į galvą megasubjektui, t. y. „darbininkų klasei", kad reikia suvokti tikrąjį savo gyvenimo interesą. Atrodo, jog tai buvo didelių kolektyvų metas; individualistinis buržuazinės kultūros šydas nyko.

Karas išsekino karius tiek fiziškai, tiek dvasiškai. „Vyras" skendo apkasų purve, buvo draskomas į gabalus granatų. Čia šiurpiai baigėsi buržuazinė svajonė apie „visumą" ir asmenybę. Prisimenantieji dažnai mini kastracijas fronte, patirtas per šūvius. Daugybei žmonių pralaimėjimas buvo socialinė psichologinė kastracija. Karas jau pavertė didvyriškumą dalykiškumu; dabar pralaimėjimas iš jo irgi padarė dalykiškumą. Išgirtasis Veimaro „dalykiškumas", manding, pirmiausia lietė karines psichologines aplinkybes. Vėlesniais metais jis virto kultūriniu stilizavimu: karys kaip šaltai veikiantis inžinierius. Puolimai tapo medžiaginių dalykų didvyriškumais – „plieno audra". Galop šiuolaikiniame artilerijos kare išnyko paskutinis ryšys tarp didvyriškumo ir išli-

kimo. Ryšys tarp kareivių ir ginklų sistemų yra „dalykiškas"; uniformuotasis turi išmokti žiūrėti į save kaip į „žmogiškąjį" mašinų karo „veiksnį" ir atitinkamai elgtis. Generalinio štabo frazė „žmogiškoji medžiaga" vis labiau tapo šiuolaikine savęs pažinimo ir elgesio su savimi forma. Kas liko gyvas, tas turbūt mokėjo kaip į daiktą žiūrėti į save, savo kūną, savo moralę, savo valią. Fizinė kondicija ir moralinis elgesys kareiviui dabar tėra tik ginkluotės ir pasiruošimo kovai aspektai. Karas davė visoms šių laikų moralės filosofijoms drastišką parodomąją pamoką: morale vadinamas psichinis kovos mašinos veiksnys.

Karinis dalykiškumas, iš kurio Veimaro kultūra netiesiogiai tiek daug perims, savo ruožtu yra susijęs su visą pasaulį apimančiu procesu, kuriam 1920 m. nužudytas Waltheris Rathenau buvo radęs



C. van Eesternas ir L. G. Pineau, Susisiekimo miestas, 1926.

puikią formuluotę: *pasaulio mechanizavimas.* Veikalas, kuriame nagrinėjama ši mintis, ir šiandien vertas skaityti, ir ne vien todėl, kad autorius, nors ir politikas, turi labai puikų stilių. Rathenau knyga „Laiko kritikos klausimu" (*Zur Kritik der Zeit*, 1912) yra reikšmingas buržuazinio politiko, kuris kartu buvo ir stambus pramonininkas bei aukšto rango filosofas, bandymas sau ir amžininkams išaiškinti šiuolaikinės visuomenės esmę. Tačiau išeities tašku jis aprašydamas pasaulio mechanizavimą pasirinko ne kariuomenę, o didmiestį:

„Savo struktūra ir mechanika visi didesni baltojo pasaulio miestai identiški. Įsikūrę bėgių voratinklio centre, jie leidžia savo suakmenėjusių kelių siūlus per šalį. Matomi ir nematomi riedančio susisiekimo tinklai eina ir graužiasi per gatvių tarpeklius ir du kartus per dieną pumpuoja žmonių kūnus iš dalių į širdį. Antras, trečias, ketvirtas tinklas skirsto vandenį, šilumą ir energiją, elektrinis nervų kamuolys perduoda sielos virpesius... eilėmis rikiuojasi minkštomis medžiagomis – popieriumi, medžiu, oda, audiniais – išklotos korių akutės; iš lauko laikomos geležies, akmens, stiklo, cemento... Tiktai senajame miesto centre... dar tebėra fizionominių skirtumų, tarsi kokių mirusių eksponatų, o aplink, kad ir kur eitum – dirbtuvių, gyvenamųjų ar poilsio vietų pusėn, – plyti tarptautinė pasaulio stovykla." (W. Rathenau, *Gesamtausgabe*, Bd. 2, 1977, S. 22.)

Iš pradžių Rathenau atkreipia dėmesį į statybos procesą, į iškiliausią turtų kaupimo šiuolaikiniame pasaulyje formą. Prekių apyvarta, sako jis, menkėja lyginant su suakmenėjusių prekių gamybos rezultatais. Žmonija

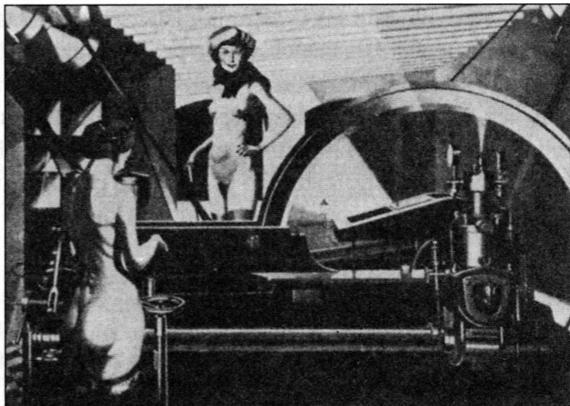
„stato namus, rūmus ir miestus; ji stato fabrikus ir sandėlius. Ji tiesia kelius, stato tiltus, geležinkelius, tramvajų linijas, laivus ir kanalus; vandens, dujų ir elektros įmones, telegrafo linijas, aukštos įtampos ir kabelių linijas; mašinas ir kuro įrenginius.

Naujieji vokiečių miestų pastatai turėtų maždaug kas penkeri metai pasiekti tokią vertę, kuri prilygtų mechaninėms imperatoriškosios Romos statybos sąnaudoms.

Kamgi tarnauja tie neregėti statiniai? – Didžiąja dalimi jie tarnauja pačiai gamybai. Iš dalies susisiekimui ir prekybai, taigi netiesiogiai gamybai. Iš dalies administracijai, gyvenimui ir sveikatos priežiūrai, taigi daugiausia gamybai. Iš dalies tarnauja mokslui, menui, technikai, mokymui, poilsiui, taigi netiesiogiai... vis tai pačiai gamybai". (p. 51)

Mechaninė produkcija jau seniai pranoko elementarius mitybos, rengimosi, išlikimo ir išgyvenimo tikslus; vis naujais gamybos ir vartojimo ratais ji kuria naujus „troškimus", begalinį „prekių troš-

Georgas Scholzas, Kūnas ir geležis, 1923 m.



kulį", kuris vis labiau krypsta į dirbtinumą. Taigi mechanizavimas apima net norus „savo produktų ir madų irrealumu, negyvumu ir pamėkliškumu." (p. 50) Rathenau išvados visiškai atitinka sociologinių susvetimėjimo teorijų kvintesenciją: „Mechaninė gamyba pasidarė savitiksliu dalyku." (p. 52)

Štai tas minčių scenarijus, kur nustatoma žmogiškumo vieta. Rathenau ieško jo pačiame gamybos centre, darbo pasaulyje.

„Darbas jau nebėra gyvenimo funkcija, ne kūno ir sielos taikymasis prie gamtos jėgų, o visiškai svetima funkcija gyvenimo vardan, kūno ir sielos taikymasis prie mechanizmo..." (p. 67)

„Darbas nebėra vien kova su gamta, jis yra *kova su žmonėmis.* Tačiau kova yra *privačios politikos kova;* klastingiausias užsiėmimas, kuriuo mažiau kaip prieš du šimtmečius vertėsi saujelė valstybės vyrų, menas atspėti svetimus interesus ir pajungti savo tikslams, suvokti bendrą padėtį, laiko dvasią, derėtis, jungtis, izoliuotis ir smogti: šito šiandien turi mokėti ne vien finansininkas, bet tam tikru mastu ir smulkus krautuvininkas. Mechanizuota profesija daro žmogų politiku..." (p. 68)

Todėl Rathenau darbo žmogaus antropologija turi du aspektus: darbo „aš" tampa gamybos aparatų epifenomenu, kita vertus, tas, kuris dar paiso savo „aš" interesų, būtinai įsipainioja į savotišką karą, diplomatinius, poleminius ir politinius reikalus. Ten, kur moderniame ūkyje reiškiasi „aš", jis turi elgtis kaip politikas, strategas, apgavikas, kalkuliatorius ir diplomatas. Kiekvienas mūsų amžiaus

žmogus privalo būti taktikas(politinis); kartu šis „klastingas vinguriavimas" nusileidžia iki paskutinio prekijo lygio. Turbūt niekur nėra viskas neginčijamai aiškiai pavaizduota tokioje siauroje erdvėje. Ten, kur „aš" nenori būti vien svetimos jam didžiulės mašinos sraigteliu, jis turi krypti į kitą pusę ir mokytis meno, kuris buvo reikalingas tik didiesiems politikams – jis turi išeiti politinio cinizmo kursą.

Mūsų intelekto ir psichikos jėgoms ne ką geriau:

„Siela, virpėdama po dienos jaudulių, reikalauja judėjimo ir naujų įspūdžių, ir tie įspūdžiai turi būti labiau deginantys ir graužiantys negu patirti... atsiranda sensacingų malonumų, greitų, banalių, prašmatnių, nerealių ir apnuodytų. Šie džiaugsmai yra ties beviltiškumo riba... Iškreipto gamtos stebėjimo simbolis yra automobiliu nulėkti kilometrai...

Bet net ir šiose beprotystėse ir perlenkimuose yra kažkokio mašiniškumo. Žmogus, bendrame mechanizme mašinos valdytojas ir mašina vienu metu, didėjant įtampai ir karščiui, atiduoda savo energiją pasaulinės gamybos smagračiui..." (p. 63)

Rathenau labai ryškiai ir stipriai apibrėžia gaminančio ir vartojančio žmogaus psichologiją. Jis pastebi, kokia mįslingai banali yra „abstrakti garbėtroška", kuri kartu su atpalaiduotu prekių troškuliu sudaro vientisą varomąją jėgą.

„Abstrakti garbėtroška mįslinga dėl to, kad visas žavėjimasis tenka kaukei, o tarp kaukės ir jos nešiotojo nėra vidinio identiško ryšio..." (p. 74)

Tarp godžių kaukių susidaro iš pirkimo aktų nuaustas tinklas, kuriuo per vartotojų rankas keliauja surogatai ir surogatų surogatai. Buržuazinėje buityje vyksta daiktų infliacija, nuo jų suvartojimo, rodos, pavargsta ir būtis.

Tą mintį po dešimties metų pakartoja Henry Fordas savo didelio pasisekimo susilaukusioje knygoje „Mano gyvenimas ir veikla" (*Mein Leben und Werk*, Leipzig, 1923), kur ir jis ekonomikos liūto žvilgsnį pakeičia etnologo žvilgsniu ir kaip kapitalizmo papalangis sako:

„Ligšiolinė pasaulio pažanga buvo susijusi su sparčiai gausėjančiais kasdienio vartojimo daiktais. Amerikietiško gyvenamojo namo vidiniame kieme vidutiniškai daugiau įvairių įnagių... negu visoje kokio nors Afrikos karaliuko

valdomoje teritorijoje. Aplink Amerikos mokinuką paprastai yra daugiau daiktų negu visoje eskimų bendruomenėje. Virtuvės, valgomojo, miegamojo ir anglių rūsio inventoriaus sąrašas prieš 500 metų apstulbintų net prabangoje skendintį didiką..." (p. 313)

Vartotojiškas charakteris tradicinių tikėjimų išsekimą gali pasitikti tik reaktyviai; jis nori laikytis tikėjimo ir vertybių, bet pats jau negali būti tas, kuriam tai iš tiesų dar ką nors reiškia:

„...dabar jis stengiasi prarastas vertybes susigrąžinti klasta ir sodina mažas šventenybes savo mechanizuotame pasaulyje, kaip ant fabrikų stogų veisiami sodai. Iš praeities epochų inventoriaus vienur pasirenkamas gamtos kultas, kitur prietarai, bendruomeniškas gyvenimas, dirbtinis naivumas, apsimestinis linksmumas, jėgos idealas, ateities menas, išgryninta krikščionybė, senoviškumas, stilizacija. Pusiau tikint, pusiau ne* kurį laiką atnašaujama pasirinktam stabui, kol mada ir nuobodulys jį sunaikina." (p. 93)

Ši dabartinė tikėjimo vertybėmis struktūra, kuri yra tarsi tikėjimas per jėgą ir iš nevilties restauruotomis vertybėmis, puikiai apibūdina mentalitetą tų nihilistinio antinihilizmo blaškomų liaudininkų aktyvistų grupių, kurios ėmė visur dominuoti tuoj po Vokietijos revoliucijos žlugimo. Vienos tokios grupės atstovas buvo ir Rathenau žudikas Kernas. Aštuonis mėnesius prieš užsienio reikalų ministro nužudymą 1927 m. spalio mėn. per viešą paskaitą įvyko pirmas žudiko ir jo aukos susitikimas. Ernstas Solomonas užfiksavo tą sceną savo romane „Paniekintieji" (*Die Geächteten*, 1930). Rathenau kalbant, Kernas prasibrovė prie jo pulto ir privertė ministrą pažvelgti į savo šaltas piktas akis:

„Aš mačiau jo tamsiose akyse metališkai žalią spindesį, mačiau jo kaktos baltumą. O ministras neryžtingai atsigręžė, iš pradžių probėgšmiais, paskui sutrikęs pasižiūrėjo į tą koloną, užsikirto, pabandė susitvardyti, paskui susitvardė ir nervingai nusibraukė nuo kaktos jam dingtelėjusią mintį. Tačiau nuo šiol kalbėjo vienam Kernui. Beveik maldaudamas jis kreipėsi į vyrą prie tos kolonos ir pamažu ilso, matydamas, kad tas nekeičia laikysenos...

* Čia Rathenau nurodo rėmus, kuriuose juda neokonservatyvieji ideologiniai dariniai; jie remiasi neigimu dviem frontais: neigia nauja ideologiškai ir „naujas senas" vertybes praktiškai.

Kai mes paskui grūdomės prie išėjimo, Kernas atsidūrė prie pat ministro. Rathenau... klausiamai į jį pasižiūrėjo. Kernas lėtai prasispraudė pro jį ir jo veidas atrodė beakis." (*Die Geächteten*, Gütersloh, 1930, S. 315.)

Šioje konfrontacijoje yra to, kas būdinga epochos dvasiai. Nihilisto akys nenori matyti prieš jį stovinčio žmogaus proto, geranoriškumo ir atsakomybės jausmo. Rathenau jaučia, kad Kernas nenori klausytis.

Hermannas Rauschningas knygoje „Nihilizmo kaukės ir metamorfozės" (*Masken und Metamorphosen des Nihilismus*, Wien, 1954) pritaria išankstinėms Rathenau išvadoms; buvęs Hitlerio pokalbių partneris čia pateikia filosofinės fašizmo teorijos apybraižas. Prieš naujuosius laikus nusiteikę protai, teigia jis, krizės metu linkę kabintis kaip tik į tai, iš ko kilo nihilizmas: į didžiąsias visuomenines institucijas – valstybę, ūkį ir kariuomenę. Jie, didieji prasmės žadėtojai, labiausiai „skleidžia nesuvoktą nihilizmą už tariamos tvarkos ir prievartinės disciplinos fasado".

Tai, ko labilieji šaukiasi kaip išsigelbėjimo, iš tiesų yra blogio šaltinis. Institucijos, kurių su niūriomis simpatijomis laikosi konservatyvieji antinihilistai, yra tikrieji „nihilizmo agentai".

Nihilizmas, pasak Rauschningo, plinta dvejopai. Vertybes ir tiesas apima „progresuojantis demaskavimo procesas", jos suprantamos kaip surogatai ir netenka bet kokios aukštesnės prasmės kaip didžiųjų institucijų funkciniai melai; kita vertus, socialinės institucijos neleidžia žmonėms naudotis jomis kaip priemonėmis ir tampa savitikslėmis – joms turi paklusti tiek individuali, tiek kolektyvinė žmonių būtis.

„Šiuolaikinis rašytojas, kuris tvirtino visiškai nesidomįs metafizinėmis spekuliacijomis, tą... procesą apibūdino vienu vieninteliu taikliu sakiniu: «Kai žmogus išsivadavo iš Dievo, jis turbūt dar nenutuokė, kad logiška, jog vieną dieną daiktai išsivaduos iš jo.»" (Ernst von Salomon, *Der Fragebogen*.)

„...Žmogus taps ekonominio proceso medžiaga, gryna valstybės priemone..." (Ruschning, p. 123)

„Institucijos, santvarkos, bendruomenės aparatai, Vakarų kultūros organai nebepadeda žmogui ieškoti prasmės. Jie yra nihilizmo priemonės ir įrankiai. Ne jie kabo ore, greičiau visa žmogiška esamybė pakibusi be jokio pagrindo ir kabinasi į savitikslėmis tapusias esaties priemones kaip į vienintelį apčiuopiamą dalyką nerealumo sūkuriuose." (p. 130)

Tai, ką čia pasakė filosofuojantys valstybės vyrai, pasitvirtino to meto rašytojų kūriniuose. Tarp jų ypatingą vietą užėmė Bertoltas Brechtas. Mat jis kaip nė vienas kitas savo kūriniuose kritiškai parodė ir eksperimentiškai apmąstė nihilizmu vadinamą buržuazinio individualistinio „aš" savivokos pokytį. Jis yra tikrasis „ciniškosios struktūros" virtuozas. Jis iš tiesų supranta ją kaip metodinę galimybę ir poetinį šansą. Kad ir kaip būtų vertinamas jo cinizmo subjektyvusis aspektas, jam pavyko cinizmą paversti tikrovės vaizdavimo priemone. Jis buvo savo epochos ciniško tono meistras ir beveik su kiekviena pjese, nuo „Baalo" iki „Priemonės", vis labiau galima buvo įsitikinti, jog tai rašytojas, mokantis kalbą, kuria kalba „pats laikas".

Ir Brechtui būdinga ta laikysena, kurią mes pirmiausia pastebėjome dadaistinėje ironijoje: pasiduoti ir leistis nešamam aplinkybių, kuriomis nebesupriešinamos jokios tuščios idėjos ir charakteriai. Svarbiau už savisaugą yra suvokti tai, kas mūsų iš tiesų laukia. „Dalykiškumas" čia reiškiasi kaip ėjimo kartu, buvimo laike forma: ne vilktis iš paskos, ne puoselėti kokius nors priešiškumus, senas vertybes, o žiūrėti, kaip yra ir ką reikia daryti. Iš gero seno mums jokios naudos; todėl geriau jau dėtis prie blogo naujo.

Čia aiškiai reiškiasi nauja ironijos kokybė ir neteigiama teigimo forma. Šioje ironijoje rodomas ne „švarus išlikęs" subjektas, kuris bando gelbėti savo pilnatvę laikydamasis virš frontų ir sumaišties. Tai greičiau ironija gavusio į kailį, tarp dantračių pakliuvusio „aš" (plg. Charlie Chapliną „Naujuosiuose laikuose"), kuris susitepa rankas priklausomai nuo aplinkybių ir kuriam įvykių sūkuryje svarbu vien nuovokiai paliudyti tai, kas jam yra atsitikę. Ir Brechtas turi kovingos kiniškosios ironijos dabarties atžvilgiu. Ironija priešinasi tikrovei ne „įsivaizdavimais", o pasyvaus prisitaikymo forma.

Jos pavyzdys gali būti Brechto komedijos „Vyras yra vyras" garsusis zongas:

„Pastaba
Ponas Bertoltas Brechtas sako: vyras yra vyras.
Ir tai, žinokit, įrodyti gali bet kas.
Bet ponas Bertoltas Brechtas įrodo ir tai,
Kad žmogų galima kaitalioti bet kaip.

Čia šįvakar vienas bus gerai patvarkytas,
Kaip automobilis perrinktas ir pataisytas,
Prie jo bus žmogiškai prieita ir pasakyta,
Įtaigiai paaiškinta ir ramiai paprašyta,
Kad liautųsi ėjęs prieš srovę ir taip toliau
Ir paleistų privatžuvę pagaliau,
Kad ir ką iš jo čia darys,
Jis, pamatysit, meistrų neapvils.
Jeigu mes, tarkim, prie jo nebudėsim,
Tai rytoj ir žmogžudį turėsim.
Ponas Brechtas mano, kad nuobodu nebus,
Ponios ir ponai pajus turį nervus
Ir susipažinę su kroviku Galy Gay
Pamatys, kad gyvenimas ne juokai."

(*Erste Stücke*, II, 1953, S. 229–230)

Kiniškasis realistas nelaiko „produktyvia hipoteze" minties apie žmogaus individualybę tokiais laikais, kai karo mašinerijos, didmiesčių eismo srautai ir nebevaldomi gamybos aparatai žmogų vartoja kaip „medžiagą". Pabandykime iš kito galo, be jokios individualybės metafizikos ir humanistinės nostalgijos. „Vyras yra vyras". Kokios sceninės aranžuotės reikia, kad patikrintume šią cinišką kritišką identiteto tezę? Savo sceniniame eksperimente Brechtas švelnų šeimos žmogų padaro kraujo ištroškusiu kovotoju, „įkvėptu" noro savo „dantis suleisti į priešo kaktą (pirmykštis instinktas), nudobti šeimos maitintoją ir įvykdyti užduotį." (p. 293) Kiekvienas gali, be „paties savęs", funkciškai būti ir kitas, kurį keliais judesiais galima paversti žmogiškąja „kovos mašina". Brechtas nutraukia į praeitį nukreiptas dejones dėl susvetimėjimo negailestingu psichologinio funkcionalizmo pripažinimu. Jo sąmojis tas, kad jis nedaro civilizuoto žmogaus laukiniu žvėrimi, o šaltai, taip sakant, pertvarko civilį pilietį į kareivį, taigi jokios „regresijos", o tik pakeitimas, „perrinkimas". Vienintelis nusilenkimas individui netiesioginis: autorius kreipiasi į žiūrovo intelektą ir provokuoja jį, paaukojus miesčioniškų pažiūrų „privatžuvę", atsisakyti konservatyvaus varžymosi ir pasinerti į bjaurią, bet gyvą ir šniokščiančią dabartį.

8. Protezai: apie technikos dvasią. Funkcionalieji cinizmai II

Įsikiša Goethe

Naujahumanistinę raudą apie šiuolaikinį susvetimėjimą ir individo žalojimą iš pradžių pradėjo sveiki likę žmonės. Priešingoje pusėje kinikai vitalistai (jaunas Brechtas, dadaistų grupės ir kt.) savo sarkazmu bandė pranokti šiuolaikinėje visuomenėje aiškiai matomą individo nuvertėjimą. Kaip mąstymo konstrukciją jie naudojo kaltinimą arba mechanizuotos būties teigimą.

Tikriesiems susvetimėjėliams, suluošintiesiems ir perrinktiesiems tokios abiejų pusių išraiškos formos iš esmės buvo svetimos. Yra skirtumas, ar individualybės netektį apmąstai kultūriškai kritiškai, ar patiri, kaip karas (ar darbas) atplėšė nuo žmogaus kūno („nedalomo") vieną ar kitą gabalą. Karo statistika teigė: „Trylika milijonų žuvusiųjų, vienuolika milijonų invalidų... šeši milijardai sviedinių ir penkiasdešimt milijardų kubinių metrų dujų per ketverius metus..."* Kaipgi sekėsi toms armijoms invalidų, kurios parplūdo 1918 m. į savo tėvynes? Kai kurie, beje, nieko negalėjo pasakyti apie žmonių permontavimą naujausiais laikais – jie nebeturėjo burnų.

„Vyrai su baisiais veidais, be nosių, be burnų, gailestingosios seselės, kurių niekas nebegalėtų išgąsdinti, pylė toms suluošintoms būtybėms maistą plonais stikliniais vamzdeliais, kuriuos smeigė į klaikiai užrandėjusias skyles ten, kur anksčiau būta burnų." (Erich Kästner, *Fabian*, 1931, S. 49)

Tai, ką aprašo Kästneris, vyko 1931 metais; praėjus penkiolikai metų po karo jo aukos tebegulėjo kentėdamos nesibaigiančią agoniją. Tačiau tos „būtybės" nuo seniai vėl pradėjusio ginkluotis pasaulio buvo slepiamos nuošaliuose tolimos provincijos namuose.

Nukentėjusiems nuo karo karas iš tiesų negalėjo baigtis – net ir tiems, kurie nebuvo taip suluošinti, kad juos reikėtų maitinti per stiklinius vamzdžius. Suluošintųjų raiškos vamzdis buvo žurnalas

* H. Goetz, *Erwin Piscator in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg, 1974, S. 18–19.



Dailininko Otto Dixo paveikslas „Invalidų žygis" „Išsigimusio meno" parodoje, Münchenas, 1937. Užrašas virš paveikslo: Iliustruotas karinis sabotažas, dailininkas Otto Dixas.

Der Reichsverband, vokiečių karo invalidų ir karo aukų giminių organas Berlyne, reguliariai ėjęs nuo 1922 m. Tame žurnale reiškėsi ir tokie balsai, kurie buvo už kuo greitesnį revanšo karą su Prancūzija, tai šiandien mums gali atrodyti kaip tragiškas pikantiškumas. Karo invalidai ir karo aukų giminės labai skaudžiai reagavo, kai nuo 1929 m. dėl ekonominės krizės iškilo grėsmė, kad bus sumažintos arba visai panaikintos ir be to menkos valstybės kompensacijos. Padėtis ypač susikomplikavo, kai 1931 m. ypatingais Brüningo potvarkiais buvo radikaliai sumažintos valstybės išlaidos, ir tai sukėlė energingus „reichsbundo" protestus. Reikia pagalvoti, kiek suluošintųjų balsavo už, kai Hitlerio partija 1932 m. sugebėjo patraukti į savo pusę didžiulę daugybę krizės meto rinkėjų.

Suluošintiems gyviesiems specialūs psichologinės technikos vadovėliai siūlė dvi išeitis: *plieninį* norą gyventi ir – mokytis naudotis protezais. Tas optimizmas, su kuriuo tuometiniai invalidų mokytojai savo globotiniams diegė pozityvias nuotaikas ir gyvenimo džiaugsmą, šiandien atrodo kaip pajuoka. Nutaisę mirtinai rimtas minas, niūraus humoro kupini patriotiški gydytojai kreipėsi į invalidus: ir ateityje tėvynei reikės jūsų paslaugų; ir vienarankiai, vienakojai bei naudojantys protezus gali toliau kovoti gamybos fronte. Didžioji mašina neklausė, ar jai dirba „individai", ar žmonių su protezais būriai. Vyras yra vyras. Nukentėjusiųjų vadovėliuose ir medicininės techninės industrijos raštuose atsiranda la-

Vokiečių karo invalidų ir žuvusiųjų artimųjų organas „Der Reichsverband" su kreipimusi į valstybės kanclerį.

Einzelnummer 40 Goldpfennige | Einzelnummer 40 Goldpfennig

Der Reichsverband

Organ des Reichsverbandes
Deutscher Kriegsbeschädigter und Kriegerhinterbliebener, e. V.

Der „Reichsverband" erscheint monatlich einmal und wird allen Mitgliedern des Verbandes kostenlos geliefert. Nichtmitglieder können das Blatt nur unter Kreuzband von der Hauptgeschäftsstelle unter Voreinsendung von 40 Pfg. pro Nummer beziehen. — Redaktionsschluß am 10. eines jeden Monats. Manuskripte können nur dann zurückgesandt werden, wenn Rückporto beigefügt ist.

Schriftleitung und Hauptgeschäftsstelle:
Berlin SW 68, Charlottenstraße 85
Fernspr.: Dönhoff 2964 und 2965
Bankkonto: Dresdner Bank, Depositenkasse 52, Berlin, Friedrichstraße 204 / Postscheckkonto Berlin Nr. 11869

Anzeigenverwaltung: „Werbo" G. m. b. H., Berlin SW. 11, Stresemannstraße 48, Fernsprechanschluß: Bergmann F 5, 8080 bis 8085. Postscheckkonto Berlin 35516. Anzeigenpreise: Die sechsgespaltene Millimeterzeile 60 Pfg., Seitenpreis für die ganze Seite 800 Mk., die halbe Seite 410 Mk., die viertel Seite 210 Mk., die achtel Seite 110 Mk. Bei größeren Abschlüssen entsprechende Rabatte.

9. Jahrgang | Berlin, August 1931 | Nummer 8

Aus dem Inhalt: Offener Brief an den Reichskanzler / Sozialpolitische Konferenz in Berlin / Unhaltbare Verschärfung der Ruhensbestimmungen für die im öffentlichen Dienst tätigen Versorgungsberechtigten / Kapitalabfindung und Notverordnung / Zwiegespräch mit meinem Gefallenen / Entziehung der Pflegezulage für Badekuren / Kennt die Regierung die Stimmung? / Wir fordern Einberufung des Reichsausschusses / Kürzung hoher Pensionen / Kriegsbeschädigte Steuerwachtmeister / Zu den Anstellungsgrundsätzen / Feindliche Brüder / Pachtschutz / Gehört die Heimstätte zur Konkursmasse? / Bekämpfung des Wohlfahrtsschwindels / Wohnungsbeschlagnahme bei Abstandsforderung / Winke für den Erholungsaufenthalt / Die Träger der freien Wohlfahrtspflege / Zum Gedenken unserer Toten / Aus der Organisation

Offener Brief an den Reichskanzler

Berlin, im Juli 1931.

Sehr geehrter Herr Reichskanzler!

Im vorbereitenden Stadium für die Gestaltung der Zweiten Notverordnung zur Sicherung von Wirtschaft und Finanzen vom 5. Juni 1931 ist — wie erinnerlich — von der Verbandsleitung des Reichsverbandes Deutscher Kriegsbeschädigter und Kriegerhinterbliebener sowohl in brieflicher Form, als auch auf telegraphischem Wege versucht worden, von Ihnen in Eigenschaft als Chef des Reichskabinetts für eine Delegation von Kriegsopfervertretern aus dem ganzen Reich eine Audienz zu erwirken. Mit dem erstrebten persönlichen Empfang durch den Herrn Reichskanzler war einmal beabsichtigt, vor etwaigen Maßnahmen einer neuen Belastung der Kriegsopfer unter Darlegung der in den Kreisen der versorgungsberechtigten Kriegsbeschädigten und Kriegerhinterbliebenen vorhandenen Nöte und Erbitterung die Reichsregierung in wohlverstandenem Staatsinteresse zu warnen, im übrigen aber auf die derzeit noch zu erwartenden psychologischen Auswirkungen solcher Maßnahmen mit allem Nachdruck hinzuweisen.

Bedauerlicherweise haben Sie sich diesen Bestrebungen versagt. Darüber hinaus haben selbst die vor Erlaß der Notverordnung sich auf Gerüchte stützenden Massenprotestkundgebungen der Kriegsopfer im Reiche nicht vermocht, die Reichsregierung davon abzuhalten, in den Rahmen der mit der Notverordnung durchgeführten Drosselung der Reichsausgaben auch recht erhebliche und tiefeinschneidende Benachteiligungen im Versorgungsrecht der Kriegsopfer einzubeziehen und damit einen vielfach über das Maß des Erträglichen hinausgehenden Leistungsabbau zu vollziehen. In diesem Zusammenhang soll daran erinnert werden, daß noch kurz zuvor in der Tagespresse zufolge einer Mitteilung aus dem Büro des Reichspräsidenten versichert wurde, daß „die Befürchtung einer Kürzung der Renten unbegründet ist, und daß die Reichsregierung nicht beabsichtigt, eine allgemeine Herabsetzung der Bezüge herbeizuführen".

Jede Reichsregierung der Nachkriegszeit hat noch Verständnis für die Notwendigkeit der Ausgestaltung des Versorgungsrechtes für die Opfer des Krieges bekundet und dies sogar in Regierungserklärungen zum Ausdruck gebracht. Lediglich dem gegenwärtigen Reichskabinett blieb es vorbehalten, die an sich von Regierung und Reichstag vielfach als unzulänglich bezeichnete Versorgung der Kriegsbeschädigten und Kriegerhinterbliebenen in einem Ausmaß zu verschlechtern, daß man sich berechtigt halten darf, von einem Mangel an Verständnis für die Lebensnotwendigkeiten der Versorgungsberechtigten zu sprechen.

Diese Feststellung zu treffen, erscheint um so notwendiger, als die Kriegsopfer der gegenwärtigen Regierung berechtigte Hoffnungen entgegenbrachten, da Sie, Herr Reichskanzler, bei der Bildung Ihres Kabinetts sich als Frontkämpferkabinett bezeichneten. Niemals hätten die Kreise der Versorgungsberechtigten geglaubt, von einem Frontkämpferkabinett derart benachteiligt zu werden. Titel verpflichten bekanntlich, und die Verpflichtung aus dem Titel, den Sie Ihrem Kabinett gegeben haben, ist in ihr Gegenteil verkehrt worden.

Es kann nicht meine Absicht sein, im einzelnen die Unhaltbarkeit der Maßnahme versorgungsrechtlicher Art darzutun, aber mit Bezug auf die Auswirkungen der Notverordnung seien im nachstehenden einige Fragen gestattet.

Ist Ihnen, Herr Reichskanzler, bekannt gewesen, daß beispielsweise einem Kriegsbeschädigten, der ein Einkommen aus öffentlichen Mitteln bezieht, für den Verlust eines Beines (Oberschenkelabsetzung) nur noch 10 bis 15 Mark monatlich an Rente zustehen? Es wird zugegeben werden müssen, daß von diesem Betrage nicht einmal der Mehrverbrauch an Wäsche und Kleidung abgegolten werden kann.

Sind Sie sich dessen bewußt gewesen, Herr Reichskanzler, daß durch die Notverordnung Tausende von kleinen Beamten und Angestellten, die sich mit Hilfe einer Kapitalabfindung ein eigenes Heim geschaffen haben, dieses Heim verlieren müssen, weil sie keinen Pfennig Rente mehr erhalten und von dem gekürzten Gehalt — auch eine Folge der Notverordnung — die Zinsen nicht mehr aufgebracht werden können, da das Gehalt ja kaum für den Lebensunterhalt reicht?

Waren Sie sich, Herr Reichskanzler, der Tragweite einer Maßnahme bewußt, wenn arbeitslose Kriegsbeschädigte, Kriegerwitwen und -waisen ihrer geleisteten Arbeitslosenbeiträge überwiegend verlustig gehen, weil die Versorgungsgebührnisse bis zu einem verbleibenden Betrage von 15 Mark auf die Arbeitslosenunterstützung angerechnet werden? Wissen Sie auch, daß ein Kriegsbeschädigter, der für sein zerschlagenes

bai laiko dvasią atitinkantis žmogaus įvaizdis: *homo protheticus,* kuris linksmai klykia „taip" viskam, kas neigia „individualybę" ir „individus".

Cituoju 1915 m. vienarankių elementorių, kurį dėl spartaus grįžtančių iš fronto vienarankių daugėjimo per mėnesį reikėjo išleisti du kartus – leidėjas čia patenkintas pastebi, jog naujųjų vienarankių antplūdis privertė pasitempti senuosius vienarankius. Privatdocentas fon Küntzbergas rašo:

„Seniausioje vokiečių herojinėje giesmėje *Waltharilied* vaizduojama Valterio kova su Hagenu; Valteris netenka dešinės rankos. Jis užveržia ją, aprišа strampą meldų tvarsčiu ir ramiai (!) toliau kaunasi dešine ranka. Kad tokios didvyriškos nuotaikos tebegyvos mūsų armijose ir šiandien, rodo trumpa



Fiureris priima invalidų vežimėlių paradą, 1934 m.

1915 m. birželio pradžios žinutė. Pirmą kartą austrų laivynui puolant Italijos krantus į torpedinio laivo Nr. 80 karininkų kajutkompaniją pataikė granata ir visiškai nutraukė vienam jūreiviui rezervistui, iš profesijos žvejui, dešinę ranką iki alkūnės. Jis užveržė strampą diržu ir kaire pumpavo pro skylę besiveržiantį vandenį, nė kiek nedejuodamas. Tokių šaunių vyrų tarp mūsų kareivių ir jūrininkų nesuskaičiuojama daugybė... Kas su dviem sveikom rankom atsilaikė mūšio lauke, tas ir vienarankis susidoros su savo likimu ir savimi...

Šios knygelės tikslas... parodyti jam... kad būti su viena ranka toli gražu ne pats blogiausias dalykas.

...O visai kas kita būti sužeistam kare! Tokį nuo tikro skurdo amžinai saugo *garbės pensija*. Bet koks liūdnas būtų jo gyvenimas, jeigu jis nerastų kelio atgal į darbą. Dykas buvimas visų nuodėmių pradžia... Darbas taip pat yra pilietinė pareiga, tarnavimas tėvynei... Ir *viena vienintelė* ranka reikalinga... (p. 1–2)

...Kai kas, būdamas taip sužeistas, uoliai pasimokęs, uždirba geriau negu anksčiau, kai buvo nesužeistas. (p. 3)

...Tau nėra ko slėpti. Mes gyvename jau nebe tais laikais, kai vienarankis buvo laikomas apgaviku ar vagimi. Tu netekai savo rankos ne ant budelio trinkos, o mūšio lauke. Tu gali visur ir visada didžiuotis, kiekvienam žiūrėti tiesiai į akis ir tuo priversti raudonuoti paliegėlį ir akiplėšą (!). Dauguma žmonių į karo invalidą žiūri kaip į gyvą mūsų sunkaus meto paminklą (!), kuriam jie tylomis (!) dėkoja.

Išsikovoti savarankiškumą visais atžvilgiais yra pirmas priesakas, aukščiausias vienarankio tikslas. Niekada *neleisti*, kad kas nors *padėtų!* Neturi būti tokio

darbo, kurio jis bijotų,.. nuolat lavindamasis jis taps meistru. Vienarankystė jam taps savaime suprantama ir nebeatrodys nepataisoma nelaimė. Kai kurie prityrę vienarankiai sako, kad jie nežinotų, ką su ja daryti, jei staiga per stebuklą atgautų prarastąją ranką.

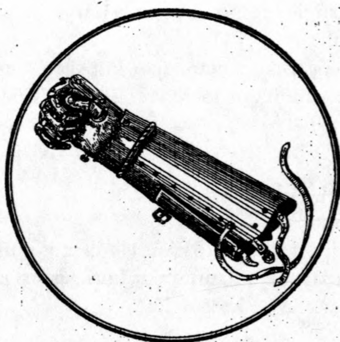
...Apsidairyk, ar tarp tavo pažįstamų nėra tokio, kuris jau seniai neturi vienos rankos... Turbūt kiekviename mieste tokių yra. Tiktai tu jų iki šiol nepastebėjai..." (p. 5)

Be to, yra dar tokia fon Küntzbergo išnaša:

„...taip pat mugėse būna dūdmaišininkų, kurie alkūnėmis muša būgną, koja valdo kitą instrumentą, arba raitų liutarininkų, kurie vadelėja kojomis ir t. t. Stebint gyvulius taip pat galima kai ko išmokti".

Linksmas patriotinis medicininis cinizmas skirtas ne vien „rimtiems atvejams"; šia mąstymo forma vadovaujamasi ne tik esant išimtinėms egzistencinėms situacijoms. Medicininiai protezai ir kartu su jais siūlomas mentalitetas tiktai parodo plačiai paplitusį mąstymo modelį. Karas atrišo liežuvį paslėptam hegemoniniam, medicininiam ir kariniam cinizmui. Jo veikiami kariniai ir gamybos aparatai atvirai teigia savo pretenzijas į individų gyvenimą. Žmogaus kūnas darbo ir kovos visuomenėje jau seniai buvo protezas – dar prieš iškylant reikalui pakeisti prarastas dalis.

Veimaro metais technika provokuojamai atakavo senąjį humanizmą. Tuo metu junginys „žmogus ir technika" tapo būtinas visur – ir buržuazinės filosofijos aukštybėse ir mokykliniuose rašiniuose. Mąstymo schema čia tokia: technika „ima viršų"; ji „grasina" nusmukdysianti žmogų; ji „nori" mus paversti robotais. Bet jeigu mes gerai žiūrėsim ir būsime pakilios dvasios, tai mums nieko neatsitiks. Kadangi: technika juk sukurta žmonėms, o ne žmogus technikai. Vaizdas beveik kaip supantis ant lentos; viename gale sėdi grėsminga, svetima technika, kitame – išsiskleidęs žmogiškumas; ir priklausomai nuo to, kas pasidaro sunkesnis, atitinkamas sūpynių lentos galas tai kyla, tai leidžiasi. Kuo mokykliškesnis mąstymas, tuo sunkesnis žmogiškasis lentos galas. Su tokia frazeologija buržuazinė technika ir filosofija sukūrė beveik visa apimantį smegenų kartelį. Galvos greitai aprūpinamos minčių apie techniką protezais. Elegantiškomis ir lengvai prižiūrimomis lengvo me-



Einarm=Fibel

Ein Lehr=, Lese= und Bilderbuch
für Einarmer

herausgegeben von

Privatdozent Dr. Eberhard Frh. v. Künßberg
und den Lehrern der
Heidelberger Einarmschule
(jetzt in Ettlingen bei Karlsruhe)

Zweite, erweiterte Auflage



G. Braunsche Hofbuchdruckerei
und Verlag ✦ Karlsruhe 1915

Vienarankių elementorius, išleistas privatdocento daktaro Eberhardo fon Küntzbergo, 1915 m..

talo kojomis („grynai vokiško modelio“) mąstymas klibikščiuoja paskui realybę, ir čia asmenybei bei sielai, kaip paprastai, neduodama sustoti. Buržuazinė technika ir filosofija dvelkte dvelkia vienarankių elementoriaus dvasia. Amputuota asmenybė? Nieko tokio – mes turime jums naują.

„Matote, mano ponios ir ponai, gydytojai ir bandažistai, inžinieriai ir fabrikantai, kariniai ir mūsų socialinių tarnybų atstovai, visi mes vienodai stengiamės įdiegti jūsų patirtį ir tiems, kurie kovojo ir kentėjo už tėvynės buvimą ir didybę.., pakeisti rankos netektį... Sužeistiesiems skiriamas poeto žodis:

Kas nuolat stengiasi dorai,
Tam mes visad padėsim.“

(*Beiträge zur Frage der Ausrüstung armverletzter Kriegsbeschadigter für das Erwerbsleben,* 1915, S. 127.)

Trumpai suformuluota buržuazinės technikos filosofijos tema 3 ir 4 dešimtmetyje būtų tokia: „Goethe su mašinomis", žinoma, ir „Zaratustra ir industrija". Netgi privilegijuotieji dabar susiduria su „susvetimėjimo" problema arba, kaip drastiškai sako Hansas Freyeris, „priemonių vergų sukilimo prieš tikslus" problema. Refleksyvesni autoriai nenori apsiriboti vien konservatyviu „ne" technikai. Traukdamasis nuo buvusio literatūrinio bjaurėjimosi buržuazinis mąstymas apie techniką virsta tiesiog masonišku entuziazmu. „Naujojo daiktiškumo" filosofija, būdama daugiausia inžinierių filosofija, karštligiškai bando pritarti naujajam nejaukumui.

Pavyzdžiui, Hansas Freyeris nujaučia gilesnius ryšius tarp technikos ir „žmogiškųjų būtybių". Ne vien senasis miestas, tradicinis kaimas, išaugęs preindustrinis Europos kultūros landšaftas kenčia nuo griaunamojo techninių naujovių įsikišimo; dabar žlunga netgi ankstesnis žmogaus įvaizdis, arba sielos modelis. Freyeris toli gražu nebuvo vienintelis, kuris pavadino hegemoninį europinio techniko santykį su žeme „mūsų" technikos „dvasiniu" pagrindu. Tačiau tik dabar, kai milžiniška „priemonių sistema" prasismelkia į visus gyvenimo reiškinius, europietis negalįs ilgiau priešintis ir nepripažinti savęs kaip „valdovo":

„Prievartinis gamtos kvotimas, kad būtų galima išmokti valdyti jos jėgas, žemės suvokimas, kad būtų galima ją užkariauti ir formuoti, – šis noras seniai reiškiasi europiečio sieloje. Tai jis garantavo nuolatinius nuo XVIII amžiaus pabaigos tik mokslu grindžiamos technikos laimėjimus". (H. Freyer, *Zur Philosophie der Technik,* in: *Blätter für Deutsche Philosophie,* Bd. 3, Berlin, 1929–1930, S. 200.)

Freyerio žodžių tonas mąslus, o turinys teigiamas: taigi mes esame valdingi subjektai ir, būdami europiečiai, visuomet tokie buvome. Kur baigiasi konservatyvusis neigimas, prasideda naujasis, dalykiškasis bėgimas į priekį, į programinį prisipažinimą.

Kas Hansą Freyerį dar dvasingai laiko ore, brutalumo filosofui Theodorui Lüddecke'i jau tvirtai stovi ant žemės. Kinizmas jau

virtęs jo metodu. 1931 m. jis išleido knygą apie techniką: „Mašinų pasaulio įvaldymas. Žmonija ir galimybės" *(Meisterung der Maschinenwelt. Menschtum und Möglichkeit).* Lüddecke's idealas yra „organinis mokymas" – ir jo žodyje „organinis" yra daug pustonių – nuo Goethe's pirmykščių formų iki valdžios organų ir karinės tautos bendrijos organizavimo.

„Pirmo organinio mokymo sąlyga yra „mokinio principo" naudojimas auklėjimui – taip jį pavadino Hennry Fordas. Jaunuolis turi augti grumdamasis su realybe." (p. 240)

Dabartinės auklėjimo sistemos pragaištingumą visų pirma lemia tai, kad ji daro jaunuolį „pernelyg" jautrų; vien sporto čia neužtenka...

„Ypač miesto mokiniams trūksta organiško gyvenimo ir darbo suvokimo. Mes turime auklėti stiprių nervų ir vinklius žmones, kurie iš tiesų jaustųsi kaip namie savo laike.
Tuo būdu mes išugdysime naują aristokratiją, kurią sudarys dori ir herojiški kovotojai... Ši veterinariška mintis turėtų būti pirmame darbo prievolės plane." (p. 242)

Taigi: ekonomikos studentus reikia keturioms savaitėms išsiųsti į kasyklą, kad jie „vietoje įgytų padoraus kalnakasio sugebėjimų". Mokinius reikia išsiųsti į bankus, neišaiškinus jiems pinigų teorijos, „gamybos fronto" proto darbininkus – supažindinti su negailestinga realybe. Skaitydamas Lüddecke prie kai ko turi grįžti daug kartų, kad įsitikintum, ar jis iš tiesų argumentuoja iš „dešinės". Jo linksmą antiakademiškumą lengvai galėtum supainioti su „linksmuoju mokslu", šiandieninių kairiųjų intelektualų teoriniu nuovargiu ir pažiūrų badu, jeigu autorius atitinkamais signaliniais žodžiais pats nepasirūpintų aiškesne klasifikacija:

„Intelektualas per mažai žino apie žmones, kurie nelyginant *fronto kareiviai kaunasi gamybos mūšyje.* Dvasinis mūšio laukas, kuriuo jis vaikšto, yra buržuazinis etapas. Socialistams mes turime būti dėkingi už viena: jie mums padarė neapkenčiamą „buržuaziškumo" sąvoką. Jaunajai kartai žodis „buržuazinis" yra neherojiško, silpno, bailaus sinonimas. Perdėm sportiškai užsigrūdinęs žmonių tipas jau nėra buržuazinis". (sic) (p. 298)

„...Tipiškas akademinis mąstymo būdas niekada nepadės laimėti „grūdų mūšio", kaip tai padarė Musolinis. Didžiųjų aktyvistų mąstymas visuomet tiesmukas ir paprastas..." (p. 249)

„Sporto varžybose ir kituose renginiuose jaunimą žavi *situaciją valdantis*, kovingas žmogus. O šios civilizacijos smulkmeniškoje kasdienybėje dominuoja *rafinuotai apskaičiuojantis*, tykus, visa, kas tiesiogiai herojiška, neigiantis buržua." (p. 215–216)

„Tai yra socializmas! Socializmas yra naujas vitališkas impulsas, darbo filosofija, sportinių principų perkėlimas į darbinę veiklą, naujas sveikos draugystės tonas." (p. 215)

„Marksistinė revoliucija": „Ji visų pirma yra turėjimo ir neturėjimo klausimas. O mūsų revoliucija yra būties ir geresnės būties norėjimo klausimas!" (p. 217).

„Mūsų evangelija yra greita mintis ir greita tos minties realizacija." (p. 217)

Lüddecke sukūrė entuziastingo protezo, kuris patiria savo „būtį" apsvaigęs nuo judėjimo, filosofiją. Tekstas dėl jo vagysčių iš „progresyvaus" diskurso yra subversyvus, jo skaitymas – juo labiau. Jo kalboje iškyla egzistenciniai kairiųjų motyvai, inscenizuoti dešiniojo „aš": *homo protheticus* kaip praktika besidžiaugiantis „štiurmeris", kaip savęs paties išnaudotojas. Čia Lüddecke's teorijoje šmėkščioja diagnostinis potencialas, antikapitalistinis motyvas, įprogramuotas į kapitalistinį kareiviškąjį ego. O darbo etikos potvarkiškas optimizmas susipina su šiandieninių Vakarų menedžmento morale bei „realiai egzistuojančio socializmo" pareigos pozicija. Jos turinyje nėra jokio specifinio fašistinio elemento; fitneso ideologija dabar, denacifikuota, tokia pat svarbi kaip ir tada, o būties etika, kaip ir anksčiau, yra priešinama turėjimo etikai; fašistiški tėra tik kompozicija ir dinamiškas gestas, su kuriuo „vinklus" subjektas viską sujauktai džyrina simpatiško nacio žvaliu cinišku tonu. Nacis filosofas yra vinklus lengvabūdis kalbos jaukikas, funkcionalumo šauklys, kuriam gerai viskas, kas „išeina" ir paskui jį sekantiems žmonėms teikia žvalumo. Tokiame tone slypi fašizmo paslaptis; jis naudoja tiesą kaip butaforiją ir simpatiją kaip viliojimo priemonę. Jo agitacijos centras yra vidinė bendrystė su sutrikusių masių savisaugos instinktais. Jo revoliucija žada sportiškam patetiškam subjektui visišką „pranašumą"; fašizmas čia atrodo kaip daugelio protezinių „aš" sukilimas prieš „liberalią" civilizaciją, kurios „netvarkoje" jie dar turėtų mažą šansą būti „patys savimi".

Siautulingai veržėdamiesi į priekį jie pralenkė sistemą, iš kurios buvo išėję. Jų išlikimo paslaptį sudaro visiškas atsisakymas to, kas kadaise priminė „juos pačius". Nacionalsocializmas įsigalėjo kaip nacionalfunkcionalizmas.

Gyvam naujosios valstybės protezui reikėjo priežiūros ir atsipalaidavimo. Ir viena, ir kita jis turėjo gauti per fašistines atostogas. Jūra nuo seno kėlė pakilias mintis ir poilsio ieškantiems nacionalsocialistų tūzams. Pliaže vėl galima mąstyti apie mašinų Goethe. Aš čia pateikiu kelias eilutes iš Kurto Schuderio 1940 m. knygos „Granitas ir širdis. Adolfo Hitlerio keliai – mūsų laikų katedrų statyba" (*Granit und Herz. Die Strassen Adolf Hitlers – ein Dombau unserer Zeit*, Westermann, Braunschweig).

„1938 m. vasarą aš buvau Vesterlande. Dabar Vesterlandas yra toks, kur rasi beveik viską, ko nori: poilsį, ramybę, gaivų Šiaurės jūros orą... ir tokias pat gaivias ir rūsčiai mielas Šiaurės jūros bangas... kurios... sukelia tą garsiąją mūšą, kuri visiems Šiaurės jūros poilsiautojams yra maloni dovana.

Tarp jų yra žymių ir geriausių protų iš visos Vokietijos; jie žino, kad trumpas poilsis prie jūros jiems labai į naudą, kai vis labiau tenka taupyti laiką sveikatos sąskaita..." (p. 7)

Ten Schuderis sutinka vieną „žymų žmogų", su kuriuo įsišneka apie „dvi svarbiąsias tautos kultūros apraiškas" – „techniką ir industriją" bei „dvasinį gyvenimą". „Žymaus žmogaus" mintys apie tai buvo „kūrybiškos", ir autorius bandė jas reziumuoti.

„Veiksmas yra pradžia ir pabaiga. Veiksmas yra vienintelis tikras žmogaus gyvenimo turinys. Veiksmas, kas be ko, ir sunkiausias dalykas; nes jis reikalauja drąsos... (p. 8)

Mes, technikai, pradėję nuo medžiagų, turime supiršti savo protą su medžiagomis... Beje, Goethe yra vienas didžiausių visų laikų technikų (Grötazas), jeigu imsime šį dvasinį technikos pagrindą... Jis... jau numatė elektrinę televiziją... (p. 9)

...užuot bendrai kovęsi, kaip tai darė Goethe, mes žygiavome atskirai, ir iš to kilo keisti dariniai – „tik dvasios" ir „tik technikos", trumpai tariant. (p. 10)

...Ir be tos *mašinų draugystės* šiandien niekas negalėtų gyventi, nekalbant jau apie tautą... mašinos visur tarnauja ir tarnauja. Kalbėdami apie mašinas, mes turime apskritai aukštinti tarnavimą. O tas tarnavimas yra aukščiausia dorovinė idėja ir veiksmas, ir šią idėją mašinos pavertė veiksmu... (!)

Žinoma, geležis kieta ir mašinos ne cukrus. Bet gyvenimo dėsnis yra plienas, o ne cukrus, ne košė ar putėsiai. Ir tiktai *širdis ir siela iš plieno* laimi gyvenimą... (p. 12)

Todėl mašina visiškai prilygsta žmogui, atitinka jo būdą; tiktai kai sukuriame šį dvasinį ryšį, mes nugalime pasaulio prakeiksmą, materializmą. Ir tai yra vienas didžiųjų naujosios Vokietijos laimėjimų: technikos įvedimas į sielą... kad ji daugiau nešaltų lauke...

Technikas kalbėjo ilgai ir įtaigiai...

Ir tarsi atgaivintas plieno maudynių aš einu į paplūdimį, laimingas įkvepiu jūros oro, kuris plaučius taip pat gaivina kaip plienas..." (p. 14)

Čia neregėtai primygtinai rekomenduojama performuoti žmogaus savižiną pagal funkcinio mašininio ryšio idealą, nes tai kelias į fašistinius modernius laikus. Ši „autorefleksija", teigianti, kad gyvybingumą lemia plienas ir „jausmo" kietumas, kartu sudaro tų „kietumo filosofų" ciniško prisipažinimo pagrindą. Jie dabar sako *viską,* bet ne tam, kad pakoreguotų save, ne tam, kad „suminkštėtų" ir apsigalvotų. Jie, rodos, negirdi, kad išsiduoda kiekvienu žodžiu. Jie kalba kaip per išpažintį, bet to visai nesuvokia. Jie prisipažįsta viską, kad dėl nieko nenusileistų. Jie nori tapti tokiais, kokia jau yra jų draugė mašina – plieniniais vyrais.

Vokiško teksto vertimas: Betonas ir akmuo yra materija, žmogus suteikia jiems formą ir dvasią. Nacionalsocialistinė technika, būdama labai produktyvi, turi ir idėjinį turinį. Berlynas, 1940 m. sausis

(parašas) **Vokietijos kelių generalinis inspektorius.**

Beton und Stein sind materielle Dinge,
der Mensch gibt ihnen Form und Geist.
Nationalsozialistische Technik besitzt bei
aller materiellen Leistung ideellen Inhalt.

Berlin, Januar 1940

Dr Todt.

Generalinspektor für das deutsche Straßenwesen

Jeigu vaizdai gali ką nors pasakyti apie pažiūras į gyvenimą ir politinį stilių, tai tokie žodžiai, kaip Hitlerio parankinio Alfredo Hugenbergo parašyti 1928 m., pasako beveik viską, kas bus.

„Mums reikia ne košės, o bloko. Košėje mes paskęsime, turėdami bloką nesunkiai nugalėsime ir viską atstatysime... Mes būsime blokas, jeigu geležinis pasaulėžiūros segtuvas mus sujungs ir, jam laikant, visa, kas minkšta ir skysta, virs uola ir suaugs krūvon. Tie, kurie mums trukdys kelyje į tai, turės pasitraukti arba susilydyti krūvon." (*Berliner Lokalanzeiger*, 26. und 28. Aug. 1928)

4 ekskursas. Ketvirtoji karalystė prieš Trečiąjį Reichą

1927 m. Frankfurto filosofijos profesorius Friedrichas Dessaueris pristatė knygą „Technikos filosofija. Realizavimo problema" (*Philosophie der Technik. Das Problem der Realisierung*), kurioje žadėjo pateikti „kritinę technikos metafiziką". Jis stoja prieš technikos šturmuotojus, kurie vien išoriškai gindamiesi žiūri į techniką kaip į mūsų civilizacijos „parveni" (iškilėlį). Dessaueris naudoja epochai būdingą leitmotyvą – ėjimą nuo priešinimosi prie teigimo, nuo priešiškumo prie „pozityvaus supratimo".

Teigimas sudaro techninių išvadų branduolį:

„žmogus gali skraidyti, bet ne todėl, kad jis paneigia gravitaciją ir ją pašalina, o kad mąstydamas prasiskverbia pro ją ir, vaizdžiai kalbant, atsiduria kitoje dalyko pusėje. Vienoje pusėje jis yra jos tarnas, kitoje – jos ponas." (p. 40)

„Taip gravitacija įveikiama, bet ne paneigiama... visiškas gamtos dėsnių pripažinimas ir nuolatinis laikymasis gamtos dėsnių rėmuose nulemia priemones." (p. 41)

Vadinamasis gamtos dėsnių *teigimas* atitinka interesą juos valdyti; jeigu juos valdai, jie ima tarnauti žmogaus tikslams. Kviesdamas pritarti techniškiems dalykams, Dessaueris turi galvoje štai ką: teigimo teigimą – valdymo priemonių valdymą. Dvigubame „taip" reiškiasi plieninis ateities subjektas; jis neatskiriamas nuo to subjekto padidintos savivaldos: todėl to meto hegemoninė teorija nuolat kalba apie herojinius dalykus. Tai reiškia ne ką kita, tik pa-

didintą savęs valdymą; drąsos retorika čia reiškia pasiryžimą būti panaudotam aukštesniu laipsniu.

Mašina savo ruožtu siunčia pritarimą savo išradėjui, kai tik jis pamoko: „tai įmanoma". Tik „įžengusi į būtį", ji įgyja ypatingą ontinę kokybę: ji įkūnija tai, ko gamtoje dar nebuvo, o dabar egzistuoja, nes ją sukūrė išradėjo protas – tarsi naują pasaulio kūrinį. „Dabar pats kūrimo įkarštis".

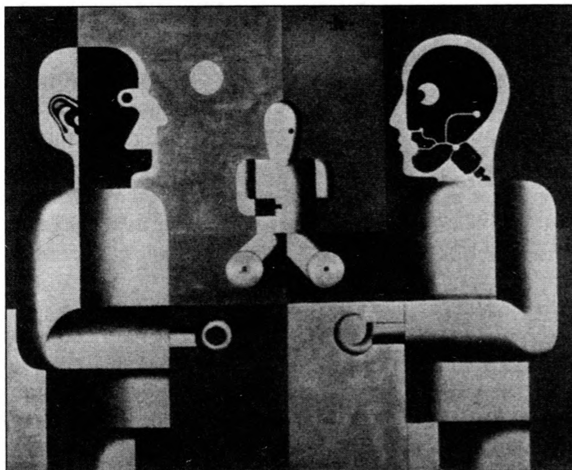
Ką reiškia ketvirtoji karalystė?

„Kantas, suvokdamas visą pasaulio vaizdą, skyrė tris karalystes. Pirmoji yra gamtos mokslas: jis pavadina kūrinį „Grynojo proto kritika"... Kaip įmanomas gamtos mokslas? Tai raktas, atveriantis priėjimą. Jis duoda atsakymą: per laiko ir erdvės stebėjimo formas... ir taip pat per apriorines proto formas.., kategorijas, kuriomis remdamasis jis apdoroja patirtį. (p. 54) Su visu tuo gamtos mokslas įmanomas kaip reiškinių pažinimas...

Antroji karalystė, pasak Kanto, yra papročiai, tas visagalis, būtinas (kategoriškas) imperatyvas, suteikiantis valiai kryptį... Teorinis pirmosios karalystės protas į šią karalystę negali įžengti, čia viešpatauja aukštesnis, praktinis protas, kuris atveria valiai transcendentiškumą... (p. 55)

Pagal Kanto tvarką sienos visiškai izoliuoja pirmąją karalystę nuo antrosios. Tačiau ar toks atskyrimas pakenčiamas? Kantas pats pralaužė vartus. Trečiojoje karalystėje aiškinama apie „jutimą", apie patirties objektų pajungimą tikslui, jeigu užtenka proto. Tai estetiškumo ir tikslingumo karalystė..." (p. 56)

Tačiau veltui stengtumėmės, kad Kantas mums pasakytų apie tas dimensijas, kurios labiausiai įsirėžusios į dabarties gyvenimą. „Ketvirtojoje karalystėje yra šalis, kuri atskleidžia techniką". Ketvirtoji karalystė yra to, kas išrasta, žmogaus paversta būtimi, neišmatuojamas dar galimas išrasti ir realizuoti potencialas. Technika, pasak Dessauerio, yra ne kas kita, kaip išradimais kvietimas į tikrovę miegančių ketvirtosios karalystės figūrų. Atrodo, tarsi technika vis dėlto pereitų, pasak Kanto, į mums neprieinamą daikto savyje sferą, kad sukurtų naujus, prieš tai nebūtus daiktus, mašinas. Tačiau mašina – tai ne koks nors daiktas sau, ne būtybė „lauke", kurios galėjimo būti nesiekia joks protas, o yra čia mūsų dėka. Kita vertus, tai, kas joje „veikia", yra ne vien mūsų; joje yra ir „ne mano jėgos". Išradimams gali būti būdinga pasaulį keičianti galia. Dessaueris, pavyzdžiui, užmena ontologinę Räntgeno spindulių mįslę: kad ir būdami gamtos fenomenas, jie gali reikštis tiktai įsiki-



Heinrichas Hoerle, Nežinomų protezų paminklas, 1930.

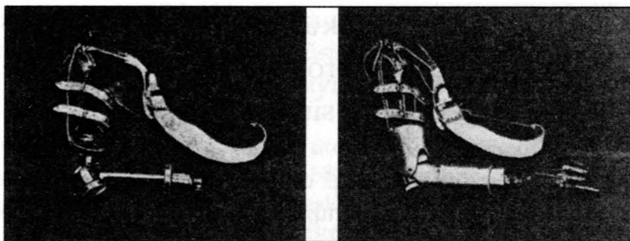
šus žmogui; jie yra anksčiau dar neegzistavusios energijos nauja forma. Tokios kokybės išradimas yra ontologinis būties turinio papildymas – ir čia žmogui tenka būties bendraautoriaus vaidmuo. Gamta tiktai pateikia medžiagą, kad žmogus išrastus dalykus pakeltų į techninį antgamtinį lygmenį.

Tačiau viskas, kas žmogaus išrasta ir pastatyta, išoriškai priešinasi jam kaip gamtos stichija:

„kaip kalnai, Golfo srovė... Žmonės turi reaguoti. Kas gyvena kalnuose, gyvena taip, kaip to reikalauja kalnų sąlygos... Toks jau tos technikos charakteris." (p. 65)

„...naujų, sukurtų technikos formų galia iš esmės tokia pat autonomiška kaip sukurto kalnyno, upės, ledynmečio ar planetos. Iš to kyla sukrečianti tolesnio kūrimo apimtis, ir mes esame to liudytojai, dar daugiau – patys dalyvaujame kuriant. Baisi lemtis yra pačiam kurti, dalyvauti šiame vyksme tiek, kad mūsų sukurta su neįsivaizduojama autonomine jėga toliau liktų matomame pasaulyje: tai didžiausias žemiškasis mirtingųjų įspūdis." (p. 66)

Ši technikos filosofija dedasi esanti herojiška ir optimistinė, nes teigia žmogų esant tolesnį kosmoso kūrėją. Jai niekada nevalia rezignuoti dėl neįsivaizduojamo skurdo, tik reikia iš tos ketvirtosios karalystės kviesti vis naujų figūrų, kuriose visada snaudė



Gera ketvirtosios karalystės naujiena: „Rotos ranka (sukurta Rotos gamyklų Achene inžinieriaus Mejerio) yra truputį lengvesnė ir patogesnė už Jagenbergo ranką. Savo judrumu ji smarkiai lenkia žmogaus ranką..."
Čia sugretintos kasdieninė ranka su reguliuojamu darbui skirtu čiuptuvu ir išeiginė, imituojanti normalią, ranka.

visų bėdų sprendimai ir tik „laukė", kada bus aptikti. Taip greta gamtos, „kuriamos" žmogaus, auga „dinamika pulsuojantis metakosmosas".

Ar reikia atkreipti dėmesį į absurdiškus šios filosofijos aspektus? Jos apgaulingumas – vėl – glūdi subjekto sąvokoje. Jo heroikos negalima suprasti kaip protesto, kokios nors bėdos ar kančios. „Aš" pasidaro herojiškas, nes yra per bailus būti silpnas. Jis „aukoja", nes tikisi laimėti. Todėl technika atrodo kaip visų problemų išsprendimo pranašystė. Vieną dieną, daro prielaidą filosofas, ji pašalins visas bėdas. Ir nemato (tai tiesiog stulbina) „išradimų" griaunamojo aspekto. Kovos subjektas, didvyriškas ir plieninis, turi būti aklas savo paties destruktyvumui. Kuo daugiau jam gresia pavojus subyrėti dėl techninio ir valdingo pasaulio keliamų kančių, tuo optimistiškiau jis demonstruoja didvyrišką pozą; šios teorijos centras yra subjektas, kuris nebegali kentėti, nes visas yra tapęs protezu.

5 ekskursas. Totalinis protezavimas ir techninis siurrealizmas

Diagnostinė minties istorija už daug ką turi būti dėkinga ciniškam kalbumui tų istorinių asmenų, kurie dėl vidinių ir išorinių priežasčių pasako tai, ko kiti geriau save kontroliuojantys individai niekada neišsitartų. Dažnai tai keistuoliai, kurie linkę kalbėti, kai vadinamieji normalieji mano, jog protingiau būtų patylėti. Vienas iš tokių nenulaikančių liežuvio, kuris gudriai išduoda tai, ko niekas kitas taip lengvai neatskleistų, yra „ekspresionizmo filosofas" (Scholemas) Adrienas Turelis, 1934 m. išleidęs keistą kūrinį „Technokratija, autarkija, genetokratija" *(Technokratie, Autarkie, Genetokratie)*, paženklintą naująja vokiečių dvasia; šioje knygoje kurioziškas detalus žinojimas susilieja su megalomaninėmis (didelių erdvių) perspektyvomis ir virsta paslaptinga ir savotiška spekuliacija.

Šio teksto negalima pavadinti jokiu tradiciniu žanru, – tai nei traktatas, nei esė, nei teorema, nei manifestas. Tai atskiras teorinio siurrealizmo dokumentas, ir jo niekaip negalima klasifikuoti; jo tonas yra rimtas ir perdėm svarus, kartu nuoširdus savo žaismingu polinkiu sieti tolimiausius dalykus. Frazės apie klajoklišką ir žemdirbišką gyvenimą tarsi žaidžiant pereina į mintis apie industrializmą, metalurgiją ir kvantų teoriją, klimatologiją ir laiko filosofiją, šalčio fiziką ir astronomiją – nuo Orinjako žmogaus prie geopolitinių jėgos struktūrų materializavimo. Šioje painaus superintelekto mugėje, kur Turelis, kaip koks istorijos filosofijos Achternbuschas, skelbia savo numatymus, yra keistų „pataikymų" – protezų teorijos ir technikos filosofijos junginių, kurie verčia suklusti.

> „Technika yra tik protezas; darbas, kurį mes nukreipiame į techniką, visada yra tik didelis išsipirkimas iš būtinybės atsisakyti savo pačių esybės, kad galėtume suvokti kitokių padarų zonas ir interesus, neatsisakydami dėl to savo žmogiškumo, savo vokiškumo." (p. 34)

Turelis be galo realistiškai svajoja apie naują Vakarų technokratijos lygį, kuris jai garantuotų „karvedžio aukštumą, vado vietą" ir visišką pirmavimą kitų pasaulio zonų atžvilgiu – ypač Japo-

nijos, kuri jau perėmė europinius mąstymo modelius, protezus, technikas. Tai būtų tik „mūsų būsimojo laiko socialinė psichologija". Pati filosofija, ruošianti mąstymo modelius, virsta

> „puikia ir ateityje būtina protezų sistema, mažų mažiausiai prilygstančia lėktuvo, povandeninio laivo, automobilio ir kt. protezų sistemai." (p. 34)
>
> „Jeigu faktas yra tai, kad mes nebegalėsime apsaugoti nuo pirmosios zonos savo techninės ir mokslinės protezų sistemos didžiojo gaubto patento, o netolimoje ateityje ir nuo trečiosios zonos (šiandien būtų sakoma – antrojo ir trečiojo pasaulio, – P.Sl.) visiškai nepriklausomai nuo to, ar patys išduosime toms zonoms gamybos paslaptis... tai, kita vertus, nereikia pamiršti, kad patys sau susikursime, naujai smarkiai sustiprinsime ligšiolinį mašininį protezų stilių, kurį bus galima vadinti *totalinio techninio pobūdžio* protezais...
>
> Šią techninę protezų sistemą, kuri yra tipiškas vyriškas laimėjimas, galima palyginti tik su priešgimdyminiu visišku izoliuotumu motinos kūne.
>
> Visi žmonės, kad ir kokios lyties jie būtų (!), pirmiausia, t. y. prieš savo gimimą, buvo nepakartojamoje maitinančioje aplinkoje, apsaugos sferoje, taipogi kalėjime – patyrė uždarą būtį motinos kūne. Vyriškasis atsakas tam yra technokratinių protezų, jėgos, finansinės galios ir techninių aparatų pavertimas visiškai uždara sistema, kurioje atskiri žmonės atrodo uždaryti ir pasidavę jos malonei...
>
> „Jei anglai su savo karinių lėktuvų totaliniais protezais perskrenda Himalajų kalnus ir daro tai nuolat, ištisomis eskadromis, tai nėra rekordų vaikymasis ir pinigų švaistymas, o ženklas visai Indijai, kad Anglijos ir Europos protezų galia yra pranašesnė..." (p. 56–60)

Koks susipainiojęs turi būti mąstytojas, kad galėtų taip aiškiai matyti? Beprotystė kiaurai perpranta metodą. Beje, tam, kuris negalės skaityti Turelio, paguoda tebus Gershomo Scholemo pavyzdys: pastarasis pažinojo autorių asmeniškai ir jau 3 dešimtmetyje „nė žodžio nesuprato" iš to, ką tas kalba. (G. Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem*, p. 157–158.)

9. Politinė algodicėja. Ciniškosios kosmologijos ir skausmo logika

> Ką reiškia visas šis statybų, laivų, šachtų, mūšių ir knygų triukšmas, žiūrint iš žvaigždžių erdvės: prieš Žemės plutą – niekas!
>
> Oswaldas Spengleris, „Pirmapradžiai klausimai", 1965

Nors tvirtieji nacių sporto subjektai, prisidengę vitalizmo kauke, ir reiškė savo simpatijas proteziniam gyvenimui ir tuo būdu stengėsi neigti skausmą, vis dėlto jie negalėjo išvengti jo reikšmės klausimo. Niekas taip nereikalauja metafizinės prasmės kaip skausmas, kuris gali būti mirties pranašas. Jis nori žinoti, ką reiškia ta begaline tapusi šio amžiaus kančia, kas už ją atsako ir kokios visumos indėlis ji galėtų būti.

Kasdienis suvokimas, rutinų saugomas nuo pernelyg gilių minčių, dėl to nesileidžia į diskusijas. Tuo būdu jis išvengia ryškaus cinizmo. Paprastai jis sako tik tiek: „Toks jau tas gyvenimas". Tačiau kas įsigilina į šį klausimą ir surizikuoja turėti „nuomonę" apie kančią, tas įsitraukia į tokią sritį, kur arba turi būti labai tikras dėl savo metafizinių pažiūrų, arba tampi ciniškas.

Algodicėja – tai įprasminanti, metafizinė skausmo interpretacija. Šiais laikais ji pakeitė teodicėją kaip jos kita pusė. Pastaroji sako: kaip galima suderinti blogio, skausmo, kančios ir neteisybės buvimą su Dievo buvimu? Dabar klausimas toks: jeigu nėra Dievo ir aukštesnės prasmės, tai kaip mes apskritai pakenčiame skausmą? Ir čia tuojau pasireiškia politikos, kaip teologijos pakaitalo, funkcija. Nacionalai paprastai nė akimirkos nedvejoję sakydavo: neišmatuojamos karo kančios buvusios prasmingos kaip auka tėvynei; tokių tvirtinimų patosą slopino tai, kad pralaimėtas karas ir nugalėtojų taikos diktatas bei nusivylimą kelianti revoliucija vertė abejoti tokiu prasmingumu. Galima pasvarstyti, ar plačiai nuskambėjusi durklo smūgio legenda nebuvo beviltiškas dešiniųjų bandymas išgelbėti politinę algodicėją; mat ir pats didžiausias nacio-

nalistas galėjo pripažinti, kad Vokietija pralaimėjo karą, bet sutikti, kad „viskas buvo veltui" ir kad begalinės kančios politiškai buvo beprasmiškos, – daugeliui amžininkų buvo nepakeliama. Durklo smūgio legenda buvo visai ne mitas, o sąmoninga dešiniųjų saviapgaulė. Apie tokias pastangas liudija ir Hitlerio „karti laimė".

Jeigu žmogus, matydamas pasaulinio karo kančias, domėjosi jų prasme, tai jo klausimas vedė ten, kur susitinka politika, gamtos filosofija ir medicininis cinizmas. Beveik nė vienas tų metų oratorius neapsiėjo be medicininių metaforų: liga, vėžys, operacija ir gydymas krize. Hitleris knygoje „Mano kova" kalba apie didelę katastrofą, kuri būtų geriau už šliaužiančią politinę tuberkuliozę. Medicininės dešiniųjų metaforos priešo viduje ligą baudžiasi naikinti „plienu ir ugnimi". Kairioji pusė vis dėlto šiaip ar taip pastebi dvigubą ligos pavojų:

„O jeigu revoliucinis proletariatas nori būti gydytojas, kuriam lemta atlikti būtiną operaciją, tai jis neturėtų teptis atviruose ligos pūlinių židiniuose rankų, nes per operaciją pats chirurgas vėl perneš į paciento kūną tas nuodingas medžiagas, kurias pašalinti buvo jo pareiga." (Erich Mühsam, *Wahrhaftigkeit*, in: *Fanal* 2, 1928.)

Už geranorišką šaltą gydytojo žvilgsnį pranašesnis gamtos filosofo žvilgsnis, kuris žmogaus bėdas sieja su kosminėmis funkcijomis. Prieš biologo ir juo labiau astronomo akis menkos žmonių konvulsijos susilieja – tarsi būtų tik milžiniško tapsmo ir išnykimo žaismo ornamentai. 1922 m. eilėraštyje „Didžiavimasis ir liūdesys" *(Stolz und Trauer)* Rudolfas G.Bindingas bando žvelgti tokiu biologiniu „plačiu žvilgsniu":

Didvyriai krinta
ir sūnūs palieka motinas.
Tai vis
paprasti dėsniai.
...
Kvėpavimas ir mirksniai
didžiulio vyksmo. (Apraudojimas)

Ir čia kvintesencija yra herojiškas tvirtumas, pritarimas, „didžiavimasis", blokinis „aš", kuris tampa herojiška protinga „mašina sau". Nacionalsocializmo vadovėliai mokėjo tai įvertinti.

Plieno mylėtojas Ernstas Jüngeris, 1930 m.



Politinės algodicėjos naudoja elementarią schemą: atsitraukimas iš užuojautos į tyrą stebėjimų šaltį. Šį pratimą ypač virtuoziškai atliko Ernstas Jüngeris.

„...Kuo ilgiau truko karas, tuo labiau jis veikė kūniškąją meilę... Materialaus mūšio dvasia...kūrė vyrus tokius, kokių pasaulis ligi tol niekad nebuvo matęs,... plieninius žmones, pasiruošusius kovai jos šlykščiausia forma... Šit ilgomis eilėmis paraduoja pasiruošęs moteriškumas, asfaltų lotoso žiedai, Briuselis... Čia tik plieninis charakteris galėjo atsilaikyti, kad nebūtų sumaltas į miltus. Gryna funkcija buvo tie įgudę mylėti kūnai..." (Ernst Jünger, *Kampf als inneres Erlebnis*, 1933, S. 33–34.)

Jüngeris yra iš tų, esančių tarp fašizmo ir stoiško humanizmo, kuriuos ne taip paprasta klasifikuoti. Tačiau jis, žinoma, yra modernaus cinizmo mąstymo meistras, kurio asmenyje vienas kitam neprieštarauja šalta poza ir jautrus suvokimas. Ideologiniu požiūriu jis užsiiminėja estetizuota politine biologija, subtilia, funkcionalistine termitų filosofija. Ir yra priskiriamas prie svajojančių apie

tvirtą subjektą, kuris gali ištverti plieno audrą. Savo šaltumu jis moka už blaivumą tarp baisumų. Ir todėl tampa tiksliu liudytoju to, kas mūsų amžiuje pasiekta baisumų modernizavimo srityje. Palaidoti Jüngerį, lėkštai jį įtariant propagavus fašizmą, būtų neproduktyvu jo kūrinių atžvilgiu. Jeigu kam nors tinka Benjamino formulė „mūsų amžiaus slaptasis agentas", tai labiausiai ji tinka Jüngeriui, kuris kaip nė vienas kitas yra ištyrinėjęs fašistinio mąstymo ir jutimo struktūras. Jo kontempliatyvus tvirtumas siejasi su aiškiu noru būti savo paties patirties liudytoju. Jüngeris pripažįsta savo prefašistines tendencijas, tačiau, kita vertus, savo „patirties alkiu" demonstruoja tokią savybę, kokios šiaip neparodė joks fašistas ir kuri apskritai daug artimesnė atvirai ir liberaliai pasaulio dvasiai, su kuria dabar greičiau nori identifikuotis naujieji kairieji.

Jo prozos eskizuose „Nuotykių ištroškusi širdis" *(Das abenteuerliche Herz)* yra vienas pasažas, atskleidžiantis Jüngerio biologinę algodicėją:

Iš paplūdimio eskizų, Zinnowitzas 2

„Tankiuose krūmuose už kopos, vidur vešlios meldų juostos, man pasisekė per vieną pasivaikščiojimą pamatyti džiugų reginį: didelį drebulės lapą su apskrita skyle. Nuo krašto, rodės, karojo tamsiai žali kutai, kurie, geriau įsižiūrėjus, pasirodė beesą mažulyčiai vikšrai, įsikibę žandikauliais į lapo minkštimą. Matyt, čia neseniai buvo išsiritę peteliškės padėti kiaušiniai: jaunasis peras kaip gaisras plito po savo maitinančią terpę.

Tas vaizdas buvo keistas tuo, kad jo atspindimas naikinimas atrodė toks neskausmingas. Kutai atrodė kaip paties lapo nukarusios skaidulos, taigi jis pats buvo tarsi nieko nepraradęs. Čia buvo taip ryškiai matyti, kaip išsilygina dviguba gyvenimo buhalterija; ir aš prisiminiau, kaip Condé guodė dėl šešių tūkstančių mūšyje prie Freiburgo žuvusiųjų verkiantį Mazariną: «Cha, viena vienintelė naktis Paryžiuje duoda žmonijai daugiau gyvybių negu kainavo ši akcija.»*

Tokia laikysena mūšio vadų, kurie mato permainą ten, kur deginama, mane nuo seno jaudino, kaip ženklas didžiai sveiko gyvenimo, kuris nebijo kruvino pjūvio. Todėl jaučiu malonumą galvodamas apie Chateaubriand'ą taip pykinusius žodžius *consomption forte*, – didelės sąnaudos, – kuriuos paprastai murmėdavo Napoleonas karvedžiui nesėkmingomis mūšio akimirkomis, kai visi rezervai metami į kovą, o frontas tuo tarpu, puolant raitelių eskadronams ir šaudant į priekį išstatytai artilerijai, tirpsta lyg plieno ir ugnies mūšos daužomas. Tai žodžiai, kurių nenorėtum atsisakyti, nuotrupos pokalbių su savimi

* Pasakojama, kad taip gališkai ciniškai yra pasakęs ir Napoleonas po Ylavos mūšio.

prie lydymo krosnių, kurios žėruoja ir dreba, kai šniokščiančiame kraujyje dvasia perdestiliuojama į naujo amžiaus esenciją.

Šios kalbos pagrindas yra tikėjimas gyvenimu, kuris nepripažįsta tuštumų. Jo pilnatvės vaizdas verčia mus pamiršti slaptus skausmo ženklus, skiriančius parabolės puses – kaip čia žandikaulių darbas vikšrą ir lapą."

Ir Jüngerio karvediškas žvilgsnis panašus į biologo. Todėl jo politinėse pažiūrose buvo šiek tiek to, kas būdinga biologui – pripažinimo, kad gyvybė smarkiai pulsuoja tarp dauginimosi ir mirties. Tačiau jis ignoravo slenkstį, skiriantį natūralią mirtį nuo politinės prievartinės mirties. Taip sutapatinamos biologinės pažiūros su pažiūromis į didelius kariaujančius „organizmus", kurie stoja vieni prieš kitus kovose dėl viešpatavimo ir dėl išlikimo. Jüngeris visiškai sąmoningai nutrina ribas tarp zoologijos ir sociologijos. Karas iš tiesų yra „dvasinio gyvulių pasaulio" fenomenas. Jo psichologinis triukas yra tai, kad jis vienu metu sugeba būti ir vabzdžio, ir tyrinėtojo pozicijoje; jis įsijaučia tiek į ėdantį vikšrą, tiek į ėdamą lapą; su savo juslėmis būna fronte, kuris lydosi ugnyje; bet kartu šaltai mąstydamas stovi ant karvedžio kalvos, iš kur mūšis atrodo kaip estetinis spektaklis. Šitoks dvigubas „aš" atitinka politinio šizofreniko „aš". „Baimė ėda sielą". Karo baisumai išėdė jo sielą, o jos apvalkalas gelbėjasi šaltoje žvaigždėje, iš kur negyvas „aš" žiūri į savo paties išgyvenimus.

Žiūrėjimas į žvaigždes buvo tipiška Veimaro algodicėjų forma. Jų svarbiausias autorius, šiandien beveik užmirštas, yra savo metu labai populiarus astronomas Bruno H. Buergelis, Veimaro dangaus žinovas numeris pirmas, sekmadienio filosofas, humoristiniais melancholiškais svarstymais apie žmogų visatoje subūręs aplink save šimtus tūkstančių skaitytojų. Politiniu požiūriu jis buvo „klasių susitaikymo", nesutarimų tarp darbo ir verslo panaikinimo autorius. Jis ištisus dešimtmečius savo astronomiją naudojo kaip savotišką sutrikusios smulkiosios buržuazijos sielų ganymo priemonę. Jo „Dangaus pažinimas", neseniai vėl išleistas, pasiekė fantastinį tiražą. Ir jo autobiografijos „Nuo darbininko iki astronomo" (1919) jau 4 dešimtmečio pradžioje buvo parduota ne mažiau kaip šimtas tūkstančių.*

* Apie Buergelį žr. mano knygoje: *Literatur und Lebenserfahrung. Autobiographien der 20er Jahre*, München, 1978, S. 67.

Knygoje „Tu ir visata" (*Du und das Weltall, Ein Weltbild von Bruno H. Buergel,* 1930) yra autoriaus gamtos filosofijos išpažinimo skirsnis, pavadintas „Didysis dėsnis". Triuškinančioje ar pakilumo jausmą teikiančioje astronominių apmąstymų plotmėje atsileidžia politiniai moraliniai Veimaro „mikropolitikos"" spazmai. Tačiau vidinė tuštuma nuolat didėja. Ar Buergelis savo humoristiniu plepamu tonu neskatina subjektų savaiminio apledėjimo? Tai, ką Buergelis vadina „didžiuoju dėsniu", yra bangų fenomenas, kurį jis bando stebėti nuo elektrinių ir akustinių svyravimų iki žmonių kultūrų raidos.

„Bangos be perstogės tai kyla, tai leidžiasi. Dabar viršuje, o netrukus jau apačioje, vėl pakilimas, vėl nusileidimas, ir pagaliau be garso susigeria į smėlį. Lapas krinta, jo laikas baigėsi, jo paskirtis pasiekė galutinį tikslą, jis leidžiasi į didįjį humuso sluoksnį, iš kurio kils nauja gyvybė... (p. 48)

Viskas aplink banguoja. Tūkstančiai jėgų kyla ir leidžiasi. Garso bangos sklinda iš jūrininkų bažnytėlės varpinės... Šviesos bangos minties greičiu iš tolimų žvaigždžių zvimbia į mažą Žemės rutulį, elektros bangos supa mane, pradėjusios savo kelionę aukštuose stulpuose, lekia per šalis ir jūras skelbdamos apie žmonių išradingumą ir kvailumą iki pat toliausių civilizacijos vietų. (p. 49–50)

Paslaptingų stebuklų bangos šniokščia aplink mus. Jos įkūnija didįjį dėsnį mažame „aš"...

Jam (t. y. W. Fliessui) nenuilstamai dirbant, atsiskleidė nuostabus dėsnis, kad tų dviejų skirtingų gyvybės substancijų, tų moteriškųjų ir vyriškųjų ląstelių, gyvenimo trukmė yra skirtinga, kad vyriškajai substancijai būdingas dvidešimt trijų, o moteriškajai dvidešimt aštuonių dienų periodas. Šis besikeičiantis gyvybės energijos pulsavimas yra aiškiai jaučiamas mumyse... (p. 50)

Ir iš dienų susidaro metai. Tai taip pat didelė pasaulio vyksmo banga!... Bet diena ir metai pranyksta, mažulytės bangelės amžinybės jūroje... (p. 51)

Ir kultūros, šimtmečiams uždedančios savo antspaudą Žemės rutuliui, yra žmonijos bangų virtinės. Iškilo ir susmego prieš tūkstantmečius senovės kinų kultūra, indų, egiptiečių... Daugelį kultūros bangų matė motušė Žemė, šniokščiančių per ją, jos atėjo ir praėjo kaip vasara ir žiema...

Atrodo... tarsi mūsų epochos kultūra, Vakarų kultūra imtų nykti." (Toliau pateikiama išnaša, nurodanti „reikšmingą Oswaldo Spenglerio veikalą"; p. 53.)

Buergelis pabrėžė, kad ir „amžinosios žvaigždės" nėra šio tapsmo ir išnykimo dėsnio išimtis. Ir mūsų saulė užges, „tad šioje mažutėje žvaigždėje Žemėje viską apgaubs naktis ir ledas, amžinos mirties tyla". (p. 65)

Melancholiškoje astronominių samprotavimų platybėje atsispindi Veimaro gyvenimo pajautos giluminis sluoksnis. Subjektai ins-

tinktyviai kolaboruoja su tuo, kas juos naikina ir daro nereikšmingus. Jie pratinasi prie nežmoniškų perspektyvų, jie bėga į šaltį ir didybę. Jų teigimai nukreipti į tai, kas yra ne jie „patys", o padeda apledėjusiam „aš" užsimiršti didelėje visumoje.

Kas priešinasi tokiam užsimiršimo ugdymui? Ar Veimaro kairieji sugebėjo pajusti ciniškos kosmologijos impulsą? Istorikas ir šiandien nesuvokia, kodėl tokie sutrikę to meto kairiųjų šūkiai. Ir kairieji, kiek tai buvo įmanoma, stengėsi tapti „bloku". Ir čia dominavo „linija", „charakteris", „geležinė valia". Walteris Benjaminas buvo vienas iš nedaugelio, kurie metodiškai ieškojo „kitos pusės" sąlyčio su patirtimis, medžiagomis, mąstymo pavyzdžiais ir reagavimo būdais. Kaip nė vienas kitas, jis sugebėjo keisti mąstymą – gelbėti patirtį nuo reakcingų plepalų monopolio. Toks mąstymo keitimo šedevras yra jo knyga „Vienos krypties gatvė" (*Einbahnstrasse,* 1928), kurioje jis išdrįsta įlįsti į liūto narvą, kad pakalbėtų apie dalykus, kurie anksčiau buvo kareivių žinioje – apie karo patirtį ir žmonių technikos kruvinas jungtuves su kosmosu. Padarius nedidelį posūkį, jam pavyksta atskleisti buržuazinės technikos filosofijos reakcingumą: ne gamtos valdymas yra technikos tikslas, o gudrus žmogaus ir gamtos santykio valdymas.

Apie planetariumą.

„Jeigu reikėtų išdėstyti antikos koncepcijas labai trumpai, stovint ant vienos kojos, kaip kadaise Hillelis išdėstė žydų koncepcijas, tai ta frazė turėtų būti tokia: „Žemė priklausys tik tiems, kurie gyvena iš kosmoso jėgų". Niekas taip neskiria antikos žmogaus nuo naujųjų laikų žmonių, kaip jo tikėjimas kosmine patirtimi, kurio vėlesnis žmogus beveik neturi. Šio tikėjimo nuosmukis pasireiškė jau astronomijos suklestėjimu naujųjų laikų pradžioje... Antikos santykis su kosmosu buvo kitoks: jam būdinga ekstazė. Tačiau ekstazė yra tokia patirtis, kai mes pasirūpiname vien tuo, kas artimiausia ir tolimiausia, ir niekada viena be kita. Tačiau tai sako, kad ekstaziškai su kosmosu žmogus gali komunikuoti tiktai bendrijoje. Naujųjų laikų žmonės pavojingai klysta, manydami, kad ši patirtis nesvarbi, kad jos galima atsisakyti ir ji galinti likti tik kaip atskiro individo svajonės gražiomis žvaigždėtomis naktimis. Ne, jos nuolat iš naujo reikia, ir paskui tautos ir kartos jos labai nedaug tegali išvengti – tai baisiausiu būdu paaiškėjo paskutiniame kare, kuris buvo naujo, niekad negirdėto susijungimo su kosmoso jėgomis bandymas. Žmonių masės, dujos, elektros jėgos buvo išmestos į laisvą lauką, aukštos įtampos srovės skrodė gamtovaizdį, danguje plieskėsi naujos žvaigždės, oro erdvė ir jūros gelmės ūžė nuo

propelerių, ir visur aukų šachtos buvo kasamos motinoje Žemėje. Didysis siekimas įsigauti į kosmosą pirmą kartą vyko planetos mastu ir technikos dvasia. Tačiau kadangi viešpataujančios klasės noras iš technikos pasipelnyti turėjo susilaukti atpildo, tai technika išdavė žmones ir tuoktuvių lovą pavertė kraujo jūra. Imperialistai teigė, kad kiekvienos technikos prasmė yra užvaldyti gamtą. Bet kas patikės baudėju, kurio auklėjimo prasmė būtų tai, kad suaugusieji valdytų vaikus?... Tikros kosminės patirties šuoras nėra susijęs su tuo mažyčiu gamtos fragmentu, kurį mes įpratę vadinti „gamta". Paskutiniojo karo naikinimo naktimis žmonijos kūno sandarą krėtė jausmas, panašus į epileptikų palaimą. Po karo vykę maištai buvo pirmas bandymas pajungti jau naują kūną. Proletariato jėga yra jo pasveikimo termometras. Jeigu žmonija iki kaulų smegenų nepaklus jo disciplinai, tai jo neišgelbės jokie pacifistiniai išvedžiojimai. Griovimo svaigulį gyva įveikia tik apimta sueities ekstazės." (p. 123–126)

Benjaminui pavyko tai, kas negalėjo pavykti jokiam grynam karingam mąstytojui, strategui ar tvirtumo ideologui. Jam medituojant atsileidžia dalis subjekto mėšlungio. Ekstazė, „aš ištirpimas" pripažįstama kaip kosminės komunikacijos sąlyga; kartu jis leidžia suvokti galimą žmonių susitaikymą. Tačiau temos dviprasmiškumo neišvengė ir Benjaminas. Jis kalba apie proletarinę discipliną, kuria visuomenės kūnas turi persiimti iki kaulų smegenų. Visas prieštaravimas čia atsiskleidžia *in nuce.* Nuo apvaisinimo ekstazės iki griežtos disciplinos ne toks jau lengvas kelias. Fašizmas sugebėjo suvienyti ekstazę ir discipliną, mobilizuodamas svaiginimąsi valdžia ir griovimo ekstazes. Jis organizavo ne vien didžiojo kapitalo interesus, bet ir dalį politinės mistikos. Benjamino minčių žaismas bando varžytis su fašizmo grėsme, nurodydamas kairei būtinybę atimti iš fašizmo jo ideologinius ginklus ir jo psichologinį principą.

Tarp nedaugelio to meto filosofų, kurie ieškojo būdų išganyti individą siūlydami ne kietaširdiškumą, šaltumą ir blokus, ypač išsiskiria Maxas Scheleris – ir jis yra labai dviprasmiškas, „dvigubas agentas", mėgstantis subversyvias išpažintis pilietis. Karas ir jam susuko galvą ir įkvėpė karą teigiančioms, nuo vokiškumo svaigstančioms, bjaurioms minčių pratyboms („Karo genijus ir Vokiečių karas"– *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg,* Leipzig, 1915). Vėliau jis buvo vienas iš nedaugelio, kurie griežtai atsiribojo, kaip Thomas Mannas yra pasakęs apie save, „nuo karinės tarnybos su plunksna". 1921 m., protestuodamas prieš vokišką partinę „pareigos vykdymo bet kokia kaina" dvasią, vartojo jau visai ne kankinišką leksi-

ką: „Apie džiaugsmo išdavimą". Čia jis jau pateikė psichologinius ir moralinius argumentus, kuriais vėliau buvo triuškinamas nacių eudemonizmas, t. y. ta malonumą teikiančios jėgos filosofija, kuria tautiškoji darbo tarnyba grindė savo viešpatavimą – nelaimingų žmonių valdymą. Naciai sugebėjo mobilizuoti pozityvumo troškimą, kuris nelaimingus ir dezorientuotus individus vertė angažuotis ir šlietis prie kitų, dalyvauti „statyboje". Scheleris mato, kad iš viso to nieko gero neišeis. Nelaimingieji, „statydami" ir angažuodamiesi, toliau skleidžia savo nelaimę. „Tik laimingi žmonės yra geri" – kartą teisingai pasakė rašytoja Marie Ebner-Eschenbach (M. Ebner-Eschenbach, *Liebe und Erkenntnis*, [2]1970, S. 72).

Taigi Veimaro epochos dvasiai būdingas savotiškai ironiškas arba ciniškas blogybių, kaip galiojančių ir neišvengiamų tikrovių, teigimas. Teigiant lengvai išlenda į paviršių gynimosi tendencija: tai „aš" šarvai prieš savo kančią, „ne" tam, kas būtų subjektyvi tiesa, „ne" vidinei žaizdai, silpnumui ir menkumui. Tai pradedi aiškiau matyti, kai kontrasto būdu sugretini svarbų Schelerio algodicėjos veikalą „Apie kančios prasmę" (*Vom Sinn des Leidens*, 1916). Tame tekste Scheleris surenka kitos etikos ir politikos elementus; ne grūdintis ir būti atspariam kančioms, o praplėsti „taip" ir pripažinti tegu ir savo skausmo sąskaita. Tačiau tai įmanoma tik religija grindžiamam gyvenimui, kuris giliausiuose sielos sluoksniuose jaučiasi nesugriaunamas, saugus būtyje. Scheleris tai vadina palaima. Tokį gebėjimą kentėti lemia ne „aš" užsigrūdinimas, ne politinės bloko, džiaugsmą teikiančios jėgos, geležinio fronto, petis į petį šūkio, „plieninio aš", „statymo aš" tipo algodicėjos, o užmirštas krikščioniškas principas, kurį atnaujino Tolstojus: nesipriešinti blogiui.

„Didžiulis atsipalaidavimas, kuris apskritai turi atrodyti kaip palaima, atsipalaidavimas vien nuo pripažinimo, naivios skausmo ir kančios išraiškos. Gana to antikinio pūtimosi, gyrimosi savo kančia, nes jos dydis rodo tavo paties jėgą... Bet nereikia ir didžiuotis, slėpti ją nuo savęs ir kitų apsimestiniu abejingumu arba kenčiančių ir mirštančių „išminčių" retorika. Taip ilgai tramdytas kenčiančios būtybės riksmas vėl laisvai ir rūsčiai aidi visatoje. Didžiausią skausmą, Dievo tolumo jausmą Jėzus laisvai išreiškia ant kryžiaus. „Kodėl tu mane apleidai?" Ir jokių daugiau aiškinimų: skausmas yra skausmas, yra blogis, malonumas yra malonumas; ir pozityvi palaima, ne vien „ramybė" arba Budos „širdies išganymas", yra gėrių gėris. Ir ne atbukimas, o sielą švelninantis savo ir kitų kančios iškentimas!" (p. 64–65)

Bet kokį poleminį subjektyvumą paskutiniu gyvenimo laikotarpiu sudaro „aš" kova su skausmu, skausmo neigimas, nes gyvenimo pabaigoje skausmas būtinai ištinka. Žmogus stato, ginkluojasi, tveria tvoras, sienas, brėžia ribas ir grūdinasi, kad save apgintų. Tačiau *jame* be perstogės vyksta rūgimas. Kas stato ir ginkluojasi, vieną dieną griaus ir muš.

10. Viduje trokštant Napoleono. Politiniai cinizmai V: dalykiško žmogaus ugdymas treniruotėmis

> Mes, vokiečiai, daugiau niekada neturėsime Goethe's, bet Cezaris bus.
>
> Oswaldas Spengleris, „Pesimizmas?"

> „Mums prasidėjo kovojančių su Napoleonu ir jo potvarkių brutalumu valstybių epocha. Tai jo galvoje pirmiausia subrendo karinio ir kartu liaudiško pasaulio valdymo idėja... Šis amžius yra pasirengusių didžiulių kariuomenių ir visuotinės karinės tarnybos amžius... Nuo Napoleono laikų nuolat stovi pasirengę žygiui šimtai tūkstančių; galop milijonai, didžiuliai laivynai, kurie kas dešimt metų atnaujinami. Tai *karas be karo, ginklavimosi ir išradingumo varžybų karas, skaičių, tempų, technikos karas...* Kuo ilgiau atidėliojama iškrova, tuo baisesnės darosi priemonės, tuo nepakenčiamesnė įtampa... Didieji pasauliniai jėgos centrai savo nuožiūra elgsis su mažesnėmis valstybėmis, jų teritorijomis, ekonomika ir žmonėmis: visa tai yra tik provincija, objektas, priemonė tikslui pasiekti; jų likimas nesvarbus didžiajam vyksmui. *Per keletą metų mes išmokome beveik nekreipti dėmesio į įvykius, kurie prieš karą būtų privertę pasaulį nustėrti. Kas šiandien rimtai galvoja apie milijonus, kurie žūsta Rusijoje?"*
>
> Oswaldas Spengleris, „Vakarų saulėlydis", 1922

Veimaro respublikos napoleonizmas rodo tuos vingius ir krizes, su kuriomis smulkieji ir išsimokslinusieji biurgeriai tada įžengė į

strategijos amžių. Šiandien tai, dažnai visiškai be pagrindo pabrėžiant, vadinama „inteligentijos politizavimu" arba „masių politizavimu". Iš tikrųjų masių politizuotojas buvo pasaulinis karas. Per metų metus jis pavertė visą kontinentą fronto stebėtojais. Karo pranešimai išugdė kiekvieno žmogaus polinkį žvelgti karvedžio akimis; žmogus jautė, kad jei jis nėra karvedys, tai gali būti tik mažytis karo mašinos sraigtelis. Karo pranešimai ketverius metus bombardavo visuomenės sąmonę. Čia iš pradžių įvyko tas dabarčiai būdingas visuotinis dėmesio suvisuomenėjimas – ir individų bei grupių pabudusi „politinė sąmonė" buvo katastrofų bei slapto karo stebėtojo optika.

Vadinamasis politizavimas kyla iš intensyvesnio sąmonių militarizavimo ir strateginio mobilizavimo; ir tai ne vien išorinis reiškinys. Jis įsiskverbia giliai, daro poveikį net kūno laikysenai ir suvokimo formoms. 1912 m. Walteris Rathenau tai vadino „politiko ugdymu", jeigu taktikos, bendros padėties vertinimo ir kitokio mąstymo pavyzdžiai pasiekia „prekiją".* Po to, visai netrukus, politizuotumas – kaip strateginis mąstymas didelių katastrofų mastais – tapo visuotine sąmone. Ir tai pasidarė labai paplitusia tikrove Veimaro pasaulėžiūrų ir partiškumo chaose. Kita vertus, kolektyvinė sąmonė buvo linkusi priešintis tokio pobūdžio politizavimui. Bjaurėjimasis politika buvo viena iš stipriausių psichologinių politinių to meto srovių. Tuo ypač naudojosi tautiškoji pusė, kuri skelbėsi esanti labiau „judėjimas" negu „partija".

Politinis „aš" siekė tvirtumo ir vinklumo, o karvedžio ir diplomato akis mokėsi stebėti: aprėpti gamtovaizdį, „šaltai" įvertinti visas aplinkybes; laviruoti, kol to reikia; smogti, kai tam ateina metas.** Komunistinė retorika šias apskaičiavimo formas vadino „sąsajiniu mąstymu" ir tvirtino, jog tai esąs „dialektinis" visumos

* Tais pačiais metais Ludwigas Rubineris parašė savo garsųjį straipsnį „Poetas kišasi į politiką" *(Der Dichter greift in die Politik)*. Plg. to paties pavadinimo Rubinerio 1908–1919 m. straipsnių rinkinį (*Der Dichter greift in die Politik*, Leipzig, 1976, S. 251 ff.). Poetas kaip sprogdintojas, vitalizatorius, sukrėtimų kūrėjas: „Dabar reikia judėjimo. Intensyvumo ir katastrofos noro".

**Tai liečia sensacingą svarbiausią politikos aspektą. Kad politika tuo metu buvo vis labiau linkusi pereiti į valdymą, karinio sukirpimo politikams buvo visiškai nesuprantama. Jie dėjo viltis į „masių judėjimą" ir mieliau sudarė „frontą" negu „koaliciją". Taip pat mieliau duoda komandas, negu leidžia įstatymus. Mieliau eina į gatves negu į parlamentą ir ministerijas.

pažinimas. (Plg. mano kritiką skyriuje „Loginis aspektas".) Sąsajos yra tai, ką Spengleris išraiškingai apibrėžė žodžiais „karas be karo". Šioje šaltoje plačių strateginių žvilgsnių romantikoje politinės kairės ir dešinės stovyklos yra gana arti viena kitos. Tokie „realios politikos" mąstymo pavyzdžiai pasiekė net gatvės žmogų; netgi bejėgių galvoms būdingas toks „disponuojantis" mąstymas, slepiama valstybės vyro optika ir karvedžio požiūris. Vyraujantis psichologinis politinis ateinančių dešimtmečių modelis buvo „kartu su kitais mąstantis" mašinos ratelis. Kas užsikrėtė „sąsajiniu mąstymu", tas lengviau leidosi paverčiamas ateities politiniu įnagiu.

Napoleono kultas Veimaro respublikos laikais tilpo į šiuos rėmus. Jis žymėjo vidinio politinio kolonizavimo fazę. Sykiu su juo politinis mazochizmas pasiekė naują lygį; mažasis „aš" mokėsi virpėti nuo didelio stratego smegenų minčių vingių. Tai, ką Ernstas Jüngeris padarė aukštu eseistiniu lygiu, daugybė biografijų, spektaklių ir rašinių apie Napoleoną (ir kitus veiksmo žmones kaip Cecilis Rhodesas, Warrenas Hastingsas ir t. t.) perkėlė į vidutinį lygį. Čia atsivėrė plati dirva išprususiam ir „pusiau išprususiam" sadomazochizmui. Lapas svajonėse susikuria vikšro „aš". Ėdančiojo ir ėdamojo bendrystė atsiranda dėl lapo įsijautimo į vadovaujančią vikšro sielą: Napoleonas vaizduojamas kaip demonų verčiamas, kaip kenčiantis, kuris turi versti kitus kentėti. Jau Goethe'i Napoleonas atrodė panašus į Prometėją.* Veimaro biografika dar labiau pabrėžė šį akcentą. Napoleonas kaip „meteoras" (Kircheissenas) brėžė savo žėrinčią trajektoriją; jo degimas apšvietė kasdieniškesnes vidutinių individų, įsijautusių į tą „didį žmogų", bėdas.

Spengleriui – kuris dviejuose „Vakarų saulėlydžio" (*Der Untergang des Abendlandes,* 1918–1922) tomuose Napoleoną I pamini apie keturiasdešimt kartų – korsikietis yra svarbiausia Europos likimo figūra; jo pasirodymas tiksliai atitinka Vakarų kultūros biografinio posūkio momentą.

„Taip buvo įžengta į didžiulių kovų epochą, kurioje mes šiandien gyvename. Tai perėjimas iš napoleonizmo i cezarizmą, bendros raidos ne mažiau kaip dviejų šimtmečių epocha, kuri būdinga visoms kultūroms. (*Untergang des Abendlandes,* S. 1081.)

* Plg. Hanso Blumenbergo *Arbeit am Mythos,* Ffm., 1979, S. 504 ff.

Spenglerio stilius yra politinės botanikos viršūnė; jis dar radikaliau negu Ernstas Jüngeris augalų tyrinėtojo žvilgsnį sujungia su politiko, istoriko ir stratego žvilgsniu ir visa tai paverčia sadomazochistine vienove.

„Kultūros, aukščiausio rango gyvi padarai, didingai ir beprasmiškai auga kaip gėlės lauke... (*Untergang des Abendlandes*, S. 29.)
Bet kas yra politika? – galimybių menas; tai senas žodis ir juo beveik viskas pasakyta... Didis valstybės vyras yra tautos sodininkas." (*Untergang des Abendlandes*, S. 1116.)

Politikas, koks buvo Napoleonas, yra veiksmo žmogus *par excellence.*

„Veiksmo žmogui niekada negresia pavojus imtis jausmų ir programų politikos. Jis netiki aukštais žodžiais. Jo lūpose visuomet Piloto klausimas – kas yra tiesa? – apsigimęs valstybės vyras yra anapus tiesos ir netiesos." (*Untergang des Abendlandes*, S. 1112.)

Panašiomis spalvomis, pagyvintomis liberaliais, individualistiniais, psichologizuotais tonais, savo herojaus paveikslą tapė ir garsiausias Veimaro laikų Napoleono biografas Emilis Ludwigas. Jo knyga buvo viena iš labiausiai skaitomų tą dešimtmetį.* Joje pasakojamas – esamuoju laiku – herojinis epas apie naujųjų laikų veiksmo žmogų, kurį įkvepia „herojinis cinizmas" (p. 414). Vadovaudamasis vidinėmis paskatomis, jis sudegino savo gyvenimo jėgą karo žygių ir politinių akcijų fejerverke – genialiai, blaiviai, fantastiškai, pozityvistiškai, trokšdamas valdyti, įtaigiai, drąsiai, apskaičiuotai ir įkvėptas „produktyvaus neprincipingumo", būdingo apsigimusiam lošėjui ir kūrėjui, pašauktam išlieti savo „amoralią energiją".

„...darbais pavirto gyvenimo laimė to žmogaus, kurį džiugino vien tai, kas padaryta." (p. 645)

Tiktai „naujasis dalykiškumas", pokario eros reiškinys, atvėrė istorikų ir biografų akis į Napoleono cinizmus – į jo blaivų požiūrį į sėk-

* Išėjo 1925 m. Rowohlto leidykloje, 1931 m. leidykla išleido specialią 100 000 egzempliorių laidą.

mę, kario neambicingą ambicingumą, kuris dabar, žvelgiant atgal, rodės atitiko Veimaro pasaulėjautą; jo saviraiška – tarsi paties gyvenimo atspindys, nes ji leidžiasi nešama aplinkybių: tai pusiau valdantis subjektas, pusiau tarnaujantis istorinio „likimo" instrumentas. Kaip tik šis Ludwigo gerai perteiktas išradingumas galimybių sraute yra tai, kas Napoleono „aš" priartina prie Veimaro gyvensenos nuotaikų, vidinių svarstymų, svajų ir planų: jojimas ant bangų negailestingame laike, strateginis tikslumas, ciniškas „taip" visiems „neišvengiamiems žiaurumams" politikoje ir biznyje. Apie jaunutį leitenantą Buonoparte, tarnaujantį Valanso prie Ronos įguloje, Ludwigas rašo:

„Prieš jo ryžtingą dalykiškumą, prieš tą realisto žvilgsnį išskysta populiariausias to meto autorius Rousseau; Rousseau „Žmonių kilmės" fragmentai nuolat nutraukiami ryžtingai kartojamų žodžių: „Visu tuo aš nė trupučio netikiu..." (p. 19–20)

Aprašydamas Napoleono ir Goethe's susitikimą, biografas pateikia žavią užuominą; jis vaizduoja, kaip imperatorius, žiūrėdamas į poetą, pasakė:

„«Voilà un homme!»
...Atrodo tarsi erdvėje vienas kitą būtų pažinę du demonai... tai tūkstantmečių akimirka, kuriai prilygsta tiktai Diogeno ir Aleksandro susitikimas."*(p. 325)

Tačiau labiausiai Napoleono realizmo ironiška ir azartiška prigimtis pasireiškia nelaimėje – tai tvirtas „aš" gebėjimas ištverti savo planų ir vilčių žlugimą. Galop lieka tiktai beiliuzinė vinkli energija ir noras išgyventi. Žygyje į Rusiją jis pražudė pusę milijono žmonių; į bėgančio iš Maskvos per Lenkiją Napoleono lūpas Ludwigas įdeda tokius žodžius:

„...tai didis politinis spektaklis! Kas nieko nesako, nieko nelaimi. Tarp didingo ir juokingo – tik vienas žingsnis!.. Kas galėjo tikėtis, kad Maskva bus sudeginta!..."
Napoleonas tampa avantiūristu. Lenkams jis meluoja turįs armiją, kuri seniai pražudyta... Dar švaistosi plačiais istoriniais palyginimais, tai, kas dabar

---

* Goethe's ir Diogeno paralelė ir drąsi, ir taikli. Plg. mano nuorodą į Goethe's vaidmenį buržuaziniame „Audros ir veržimosi" neokinizme (p. 141 ir tolesni).

vyksta, jau laiko istorija, remiasi Apvaizda ir keturis kartus pakartoja cinišką grandiozinį sakinį apie didinga ir juokinga, kuris užbėga už akių bet kokiai kritikai. Pasaulis ir tai, ką jis su juo daro, didžiajam realistui ima virsti spektakliu, – taip Napoleonas, menkėjant laimėjimams, lėtai pasiekia aukštą ironijos laipsnį." (p. 416–417)

Tokiais psichologiniais eskizais Emilis Ludwigas gerokai pranoko Spenglerio brutalųjį realizmą. Aukščiausiame realizmo taške pasirodo, kad griežtas dalykiškumas pereina į fiktyvumą, žaismingumą, blefą ir ironiją. Tuo būdu Ludwigas palietė silpną istorijos filosofo Spenglerio vietą, mat pastarasis labai didžiavosi savo keistuoliška poza, savo prūsų ir romėnų etika ir bandė ja užtušuoti, kiek pažeidžiamumo, silpnumo ir nelaimių, slepiamų ašarų ir neapykantos buvo jo paties gyvenime.

Taigi jis neklydo jausdamasis „kongenialiu" Nietzsche's mokiniu. Spenglerį traukė į dešiniųjų glėbį, nes, pieš išgarsėdamas 1918 m., jis turėjo didelę savo paties abejonių ir silpnumo patirtį,* kurią vėliau nuslopino jėga. „Literatas" Ludwigas suvokė nemaža dalykiškojo Napoleono bruožų, kurių Spenglerio akis nepastebėjo – būtent avantiūrizmo elementą, apgaulės ir vaidybos, diplomatijos ir ciniško bėgimo į melagingą atvirumą faktorius. Spengleris turėjo pagrindą labiau atkreipti dėmesį į tokius fenomenus. Jo savistaba susilpnėjo nuo to momento, kai jis pradėjo vaidinti didį teoretiką ir galingųjų draugą. Tas melas pačiam sau atsiliepė ir jo cezariškumo teorijai. Būdamas truputį sąžiningesnis savo paties psichinės struktūros atžvilgiu, Spengleris būtų galėjęs nesunkiai suvokti, kad vokiečiai išugdys ne cezarį, o liguistą ir verksmingą artistą, kuris plojant sutrikusioms masėms vaidins savižudišką cezarį.**

Šiais laikais tiktai psichologas ar dramaturgas turi šansą išlikti realistas. Nietzsche's prognozė apie artistiško tipo iškilimą sumenkina „rimtas" realizmo formas ir paverčia jas pozityvistinėmis vienmatėmis premoderniško tipo pažiūromis. Kas nemato realybės teatrališkumo, nemato nė realybės. Ludwigas bent jau

* Plg. A. M. Koktanek *Oswald Spengler in seiner Zeit*, München, 1968.

** Th. Mannas vadino Spenglerį „destabiliu Nietzsche's parodijuotoju" (Th. Mann, *Briefe 1889–1936*, Ffm., 1962, S. 321).

eina jos pėdsakais aprašinėdamas Napoleono mirties sceną Šv. Elenos saloje.

„Napoleono nuotaika svyruoja tarp patoso ir ironijos. Kai vienas tarnas praneša matęs kometą, imperatorius sako: „Tai buvo cezario mirties ženklas!" Bet kai gydytojas pareiškė, jog jis nieko nematęs, ligonis pasakė: „Apsieisim ir be kometų." (p. 649–650)

Buvo 1925 metai. Tai Friedricho Eberto, su kurio vardu amžinai susijęs Veimaro respublikos socialdemokratinis pseudorealizmas, mirties metai. Tai metai, kai Hindenburgas, „Tanenbergo nugalėtojas", išrenkamas Eberto įpėdiniu. Neaišku, ar tas iškaršęs karininkas kada nors suprato, kokiu laiku ir kokioje tikrovėje jis gyveno. Tai metai, kai komunistai, iškėlę savo jokių šansų neturintį simbolinį kandidatą (Thälmanną), iškriošusį reakcionierių Hindenburgą padarė prezidentu, nes neatidavė savo balsų turėjusiam didelių šansų kitam kandidatui, centro atstovui, pavarde Marxas.* Jie laikėsi „didelės" hiperrealistinės strategijos, kuri jiems trukdė teisingai suprasti savo vaidmenį tokiuose smulkiuose, „paviršiniuose" reikaluose.

Ir Heinrichas Mannas susijęs su šia data; tam tikros kairiosios grupuotės ir keli „dvasingieji" jį irgi iškėlė simboliniu kandidatu į prezidentus. Tais metais Mannas rašė esė apie Napoleono memuarus. Jo požiūriu Bonaparte'as įkūnijo utopinę dimensiją: korsikietis yra projekcinė kairiųjų liberalų svajonių apie „realią politiką" figūra. Tai politika, kurioje vargu ar kas įsivaizduojama vyksta, kad susijungtų dvasia ir veiksmas, idėjos ir kanonai. Heinrichas Mannas atkakliai nemato imperatoriaus „produktyvaus cinizmo" ir jo mizantropinių bruožų. Nebe kliūtis ir tai, kad Napoleonas niekino „intelektualus". Žvelgiant į prancūzų imperatorių, liberaliesiems Veimaro intelektualams kilo mintis – ne tokia jau nepanaši į Jüngerio tvirtumą, – kad „kruvinam pjūviui" reikia pritarti, jeigu pjauna tokio masto žmogus. Galvojant apie Napoleoną, sumažėja liberalų bjaurėjimasis makiavelizmais, jeigu pavyksta juos užmaskuoti didelėmis idėjomis ir neišvengiamomis būtinybėmis.

* Tačiau nuo to nebūtų sumažėjęs socialdemokratų partijos politikos bejėgiškumas.

„Knyga, prie kurios aš dažniausiai grįžtu, yra Napoleono memuarai. Jis parašė juos trečiu asmeniu, ir tai daro dieviško beasmeniškumo įspūdį, ir turi daryti. Knygoje jis ne tiek šlovina save patį, kiek pagerbia likimą, kuris iš jo norėjo tokių didelių darbų ir jį dėl visko pateisino. Iš pozicijos, kuri yra vienintelė ir vadinasi Šv.Elena, jis parodė didžio žmogaus tapsmą ir pabaigą.

Tas didis žmogus, kurį rašantysis pažinojo, įsiveržė į pasaulį kaip kulka į mūšį. Taip jį pasiuntė revoliucija. Gyvenime jis sudarė vienovę su idėja, buvo tas pats kūnas, ėjo tuo pačiu keliu...

...Liberalioji idėja mirė, jos jau nebėra. Bet Napoleonas be perstogės auga. Europa pagaliau artėja prie jo suvienytų valstijų, kurių jis norėjo... Po šimto metų Europos genijus pradeda artėti prie jo genijaus...

Europos genijus dabar tai šen, tai ten supranta ir diktatūrą. Jo liberalūs amžininkai ją tik pakentė, nors jos nesuprato... Jis buvo neturinčiųjų apsauga. Savo diktatūra jis sulaikė tai, kas prasidėjo po jo, – pinigų viešpatavimą...

Dvasios jėga sukūrė liaudišką karinę diktatūrą, nukreiptą prieš visas vien materialias jėgas.

Jis pats yra šių dienų vadas, intelektas, kuris griebiasi jėgos. Vadai, kurie šiandien bando vesti žmones į ateitį, irgi yra tokie. Jo memuarai yra mūsų parankinė knyga, mes jį savaime suprantame.

Jis (tai aišku kaip dieną) nekęstų ir nuverstų tai, kas šiandien vadinama demokratija, o jam atrodytų kaip jos parodija..." (H. Mann, *Geist und Tat, Essays*, München, 1963, S. 125–129)

Tokio pobūdžio mintis Herbertas Marcus vėliau pavadino „liberalizmo savęs paneigimu". 1925 m. netgi liberalieji aukšto rango protai buvo pasiruošę išmesti per bortą savo idėjų tradicijas, nes jos esančios iliuzija.*

Spengleris mums numatė vien tik prūsišką laukimą sustingusios civilizacijos vakaro sutemose. Heinrichas Mannas svajojo apie šviesią ateitį. Kai 1918 m. išėjo pirmasis „Vakarų saulėlydžio" tomas, Heinrichas Mannas tada parašytoje scenoje įdėjo į vieno prancūzų revoliucionieriaus lūpas tokius žodžius:

„...Bet ji (proto galia) slapčia auga mumyse visuose. Katastrofos tik paspartina jos augimą. Iš esmės mes norime katastrofų ne iš pagedimo, o kad trokštame laimės..." (H. Mann, *Geist und Tat*, S. 137.)

* Po dešimties metų, kai Hitleris jau buvo valdžioje, Thomas Mannas viename laiške (1935) rašė: „Bet ar šiandien galima pasakyti ką nors prieš apsišvietusią diktatūrą?" (Th. Mann, *Briefe. 1889–1936*, Ffm., 1962, S. 397.)

11. „Šviesi valanda". Dideli suskaldytos sąmonės prisipažinimai

Ar tu šiandien gyveni? Ne, tu negyveni – tu vaideniesi. Man retai teko sutikti inteligentą, kuris to nebūtų prisipažinęs šviesią valandą. Tik nedaugelis iš to sugeba padaryti išvadas. Jie toliau vaidenasi, blaškomi tai šen, tai ten, svyruojančios neišsprendžiamo prieštaravimo aukos.

Johannesas R. Becheris,
„Kelias į masę", 1927

Ciniškos struktūros prieblandoje galimus demaskavimus dažnai pralenkia prisipažinimai. Tai suerzintos sąmonės bravūra. Tokia sąmonė kai kada pati veržiasi atlikti išpažintį (plg. Th.Reiko „Būtinybė prisipažinti" – *Geständnisswang*), norėdama išsisukti, pasiekti katarsį ir vidinės įtampos balansą. Kas žengia į koją su savo laiku, nuolat girdi tokius ciniškus prisipažinimus, nors jie nieko nekeičia; galbūt jie yra ryškiausias elementas to, ką šiandien galima laikyti laiko dvasia. Ir nelaiminga sąmonė turi savo didžiausius ir tipiškiausius navikus, kurie labiau negu visa kita atitinka dešimtmečio spalvas.

„Šviesios valandos" fenomenas krinta į akis nesenų įvykių pėdsakais einančiam istorikui. Veimaras daugeliu atžvilgių yra nudizmo, apsinuoginimo era – politinio, seksualinio, sportinio, psichologinio, moralinio apsinuoginimo. Nudistinis ir konfesinis veržimasis yra kita rafinuotų nekaltybių, varginančių pseudoidealizmų ir dirbtinai aranžuotų ideologijų pusė. Geriausi autoriai jau tada reiškėsi kaip cinizmo fenomenologai – Brechtas, Tolleris, Kästneris, Rothas, Döblinas, Th. Mannas, Feuchtwangeris, Horváthas, Brochas ir kt. Profesionalių filosofų atžvilgiu jie turėjo pranašumą, kuris ir šiandien nelikviduotas.

„Šviesiausią" valandą savo „Fabiane" (1931) aprašė Kästneris. Veiksmo vieta – Berlynas, vieno laikraščio redakcija (plg. skyriaus „Antraeiliai cinizmai" poskyrį „Atsainumo mokykla"). Kästneris iš savo patirties puikiai pažinojo aplinką. Veikėjai: dr.Fabianas,

germanistas, moralistas; Miunceris, politinio skyriaus redaktorius; Malmis – ūkio skyriaus redaktorius; bei daktaras Irgangas, neapmokamas praktikantas, jaunuolis, pernelyg labilus aplinkai; vėliau ateina Štromas, teatro kritikas. Scena prasideda ieškojimu žinios, kurią būtų galima išspausdinti vietoj penkių iš reicho kanclerio kalbos išbrauktų eilučių. Pirmuosiuose atspauduose nėra nieko tinkamo. Irgango nuomone, galbūt ką nors dar būtų galima įdėti.

„– Jums reikėjo tapti šventuoju atsiskyrėliu, – tarė Miunceris. – Arba kardomojo kalėjimo kaliniu, arba šiaip žmogumi, turinčiu daug laiko. Jeigu reikia žinios ir jos nėra po ranka, ji sugalvojama. Įsikalkite tai!"

Jis atsisėdo; greitai negalvodamas parašė kelias eilutes ir padavė jaunuoliui:

– Va, o dabar pasiskubinkite, maketuotojau. Jeigu neužteks, išretinkite eilutes.

Ponas Irgangas perskaitė, ką buvo parašęs Miunceris, tyliai ištarė: „O Aukščiausiasis", – atsisėdo, tarsi jam būtų pasidarę bloga, ant šezlongo, į patį šlamančių užsienietiškų laikraščių krūvos vidurį.

Fabianas pasilenkė prie lapo, virpančio Irgango rankoje, ir perskaitė: „Kalkutoje vykusiuose gatvių susirėmimuose tarp musulmonų ir induistų, nors policija ir greit įvedė tvarką, keturiolika žmonių žuvo ir dvidešimt du buvo sužeisti. Ramybė visiškai atstatyta."

– ...Bet Kalkutoje nebuvo jokių neramumų, – paprieštaravo Irgangas...

– Nebuvo neramumų? – paklausė pasipiktinęs Miunceris. – O kaip jūs tai įrodysite? Kalkutoje visada vyksta neramumai. Galbūt mums parašyti, kad Ramiajame vandenyne vėl pasirodė gyvatė? Įsidėmėkite štai ką: pranešimai, kurių melagingumo neįmanoma nustatyti arba įmanoma tik po kelių savaičių, yra teisingi. O dabar žaibiškai išnykite, antraip aš jums liepsiu daryti matricą ir papildyti miesto dalį.

Jaunuolis pasišalino.

– Ir šitoks nori būti žurnalistu, – atsiduso Miunceris. ...O ką daryti? – tarė jis. – Beje, kam gailėtis žmonių? Juk jie visi gyvi, visi, trisdešimt šeši, ir yra sveikutėliai. Patikėkite, mano mielas, tai ką mes prirašome yra ne taip bloga, palyginti su tuo, ko neparašome". – Ir vėl išbraukė pusę puslapio iš kanclerio kalbos...

...– Nepykite ant jo, – tarė Fabianui prekybos skyriaus redaktorius. – Jis dvidešimt metų dirba žurnalistu ir jau tiki tuo, ką pats meluoja...

– Jūs smerkiate savo kolegą už nejautrumą? – paklausė Fabiano ponas Malmis. – Ką jūs be jo darytumėte?

Prekybos skyriaus redaktorius nusišypsojo, tiesa, tiktai lūpomis.

– Aš taip pat meluoju, – pasakė jis. – Tačiau aš žinau tai. Aš žinau, kad sistema neteisinga. Pas mus ūkyje tai ir aklas mato. Tačiau aš su atsidavimu tarnau-

ju neteisingai sistemai. Mat neteisingoje sistemoje, kuriai atiduodu savo kuklų talentą, visos neteisingos priemonės yra teisingos, o teisingos, žinoma, neteisingos. Aš esu geležinio nuoseklumo šalininkas, be to, esu...

– Cinikas, – įsiterpė Miunceris nepakeldamas galvos.

Malmis trūktelėjo pečiais.

– Sakyčiau, bailys. Tai būtų dar tikriau. Mano charakteris visais atžvilgiais atsilieka nuo proto. Aš dėl to nuoširdžiai gailiuosi, bet nieko negaliu padaryti.

[Po to jie sėdėjo mažoje vyninėje...]

– Aš padedu nuosekliai daryti tai, kas neteisinga. Visa, kas įgyja gigantiškas formas, gali imponuoti, kvailumas taip pat.

Miunceris sėdėjo ant sofos ir staiga apsiverkė.

– Aš esu kiaulė, – sumurmėjo jis.

– Perdėm rusiška atmosfera, – konstatavo Štromas. – Alkoholis, savigrauža, suaugusių vyrų ašaros.

Jis buvo sujaudintas ir paglostė politikui plikę.

– Aš esu kiaulė, – murmėjo anas. Ir laikėsi savo.

Malmis šyptelėjo Fabianui.

– Valstybė remia nerentabilų stambųjį ūkį. Valstybė remia stambiąją pramonę. Ji tiekia savo produkciją nerentabiliomis kainomis į užsienį, tačiau mūsų valstybės viduje parduoda didesnėmis negu pasaulinės rinkos kainomis... valstybė spartina masių perkamumo galios smukimą mokesčiais, kurių nedrįsta užkrauti turtingiesiems; kapitalas ir taip milijardais bėga į užsienį. Argi tai ne nuoseklu? Ar beprotybė neturi metodo? Čia bet kokiam gurmanui nutįs seilė!

– Aš esu kiaulė, – sumurmėjo Miunceris, atkišta apatine lūpa gaudydamas ašaras.

– Jūs pervertinate save, gerbiamasis, – pasakė prekybos skyriaus redaktorius." (Iš „Fabiano" trečio skyriaus.)

Šie cinikų „aš" yra vėžiu sergančiojo tikrovės suvokimo karuliai, sąmonės, be jokio pasipriešinimo paklūstančios kapitalistinio pasaulio žaidimo taisyklėms. Šiame suvokime nėra tokios mizerijos, kuri nerefleksuotų, nedvigubėtų ir ironiškai nesireikštų sunkiais prisipažinimais ir agresyviais susitaikymais.Žymiausi to meto rašytojai į šiuos fenomenus žiūri kaip protokoluotojai. Jie supranta, kad žmonės, kurie taip elgiasi, žino, ką daro.* Juolab žurnalistai negali pasiteisinti ko nors nežiną. Prekybos skyriaus redaktorius prisipažįsta meluojąs ir su atsidavimu tarnaująs kapitalizmui kaip

* „Nes jie žino, ką daro" – taip vadinasi teisėtvarką kritikuojantis Ernsto Ottwaldo romanas. (*Denn sie wissen, was sie tun*, 1931.)

neteisingai sistemai: tai atspindi vieną didžiųjų Veimaro kultūros tiesos momentų. Nesuvokiant refleksyvios ciniškos struktūros būklės, negalima apibrėžti tokių situacijų tikroviškumo. Šio tipo žmonės, suvokę beprotybės ir metodo vienovę, diskretiškai atsipalaidavę prisipažįsta tai siaurame rate.*

„Šviesią valandą" nukrinta integruotų cinikų kaukės. Padedamas privataus artumo ir alkoholio, išsigimimas tiesiog grėsmingai veržiasi į viešumą. 1927 m. fabrikanto monologas (iš Josepho Rotho romano „Begalinis bėgimas") yra iš tos pačios operos. Scena vyksta pareinės miesto baliuje. Kalbama apie madą, paskutinius „Feminos" skrybėlių modelius, darbininkus ir „marksizmo žlugimą", apie politiką ir Tautų sąjungą, apie meną ir Maxą Reinhardą. Fabrikantas, kalbėdamas su romano herojumi Tunda, atsiriša lakinius batus, atsisega apykaklę ir išsidrebia ant „plačios sofos". Laisvai samprotaudamas jis paverčia savo priešais sėdintį pašnekovą asmeninės autoanalizės liudytoju.

„– Aš pirma jus visiškai supratau, pone Tunda... Kai dėl manęs, tai aš jus klausinėjau dėl vienos labai konkrečios, egoistinės priežasties. Tam tikra prasme tai buvo mano pareiga. Jūs to dar nesuprantate. Jums pirma reikia ilgiau pas mus pagyventi. Tada ir jūs galėsite klausti tam tikrų dalykų ir privalėsite duoti tam tikrus atsakymus. Kiekvienas čia gyvena laikydamasis amžinų dėsnių ir prieš savo valią. Kiekvienas, žinoma, iš pradžių... turėjo savo valią. Jis gyveno visiškai laisvai, ir niekas jam negalėjo nurodinėti. Bet po kurio laiko, jis to nė nepastebėjo, tai, ką jis darė laisva valia, virto, tiesa, nerašytu, tačiau šventu įstatymu...

Jūs dar net nežinote, kaip baisu atviromis akimis... ką gi, ir profesija, manding, nėra jau taip svarbu. Nesvarbu, iš ko žmogus gyveni. Bet, pavyzdžiui, svarbu mylėti žmoną ir vaiką. Jeigu jūs pradėsite laisva valia būti geras šeimos tėvas, manote, kad kada nors galėsite liautis?.. Kai aš atkakau čionai, man reikėjo daug nuveikti, gauti pinigų, įkurti fabriką... Ir jeigu prie manęs kas nors lindo su kokiu reikalu, aš jį šiurkščiai varydavau šalin. Taip aš tapau šiurkštuoliu ir veiklos žmogumi, žmonės žavėjosi mano energija. Įstatymas mane įveikė, įsakė man elgtis šiurkščiai, neatsižvelgti į nieką – aš privalau, suprantate, kalbėti su jumis taip, kaip liepia dėsnis...

Taip kaip aš meluoja visi žmonės. Kiekvienas sako tai, ką liepia įstatymas. Jaunoji artistė, kurią jūs pirma klausėte apie rusų rašytoją, galbūt labiau domi-

* Kitas toks svarbus dokumentas yra Eriko Regerso romanas „Tvirtos rankos unija" *(Union der festen Hand*, 1931).

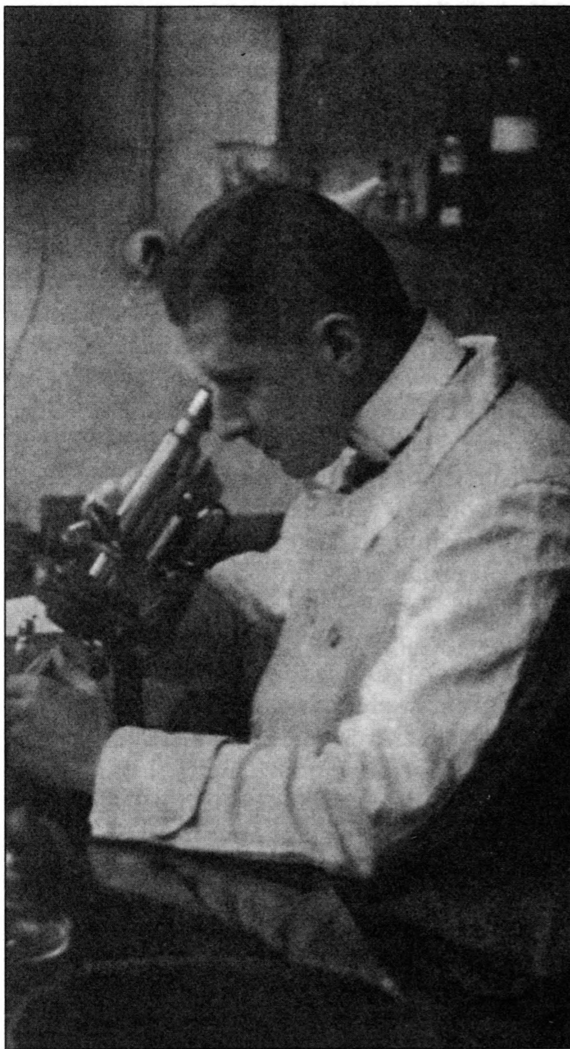
si žibalu. Bet ne, kiekvienam skirtas savas vaidmuo. Pavyzdžiui, muzikos kritikas ir Jūsų brolis lošia biržoje, aš tai žinau. Apie ką jie kalba? Apie protingus dalykus. Jūs galite, įžengęs į kambarį ir pamatęs žmones, tuojau suprasti, kas ką sakys. Kiekvienas atlieka savo vaidmenį. Štai kaip yra mūsų mieste. Kiekvienas lindi ne savo kailyje. Ir kaip pas mus yra visuose, bent jau šimte mūsų šalies didesnių miestų." (J. Roth, *Die Flucht ohne Ende*, 1927, S. 76–79.)

Šis fabrikantas apmąsto netgi būtinybę tapti ciniku – kas be ko, ši „būtinybė" prisitaikyti prie tikrovės nėra iki galo suvokta. Tai yra nušvitimai, tarsi žaibo blyksniai, o po to vėl grįžta prieblanda. Žmogus žino, ką daro. Jeigu kas nors iš šono prieitų ir paklaustų, bet kurią akimirką žmogus galėtų pasakyti, kas yra blogai daroma; tai vadinama sistemos prievarta, realizmu. Gyvenimas virsta ištisu susitarimu dalyvauti pusiniame ir negyvame žaidime, kuriam pritaria dauguma. Virš šalies tvyro pseudorealistinis psichologinis smogas, kietaširdiškumo ir demoralizuotumo, suvokimo ir rezignacijos, savisaugos instinkto ir garbėtroškos smogas. Sąmonė budi, bet ji, kad save apsvaigintų, vis dėbčioja į „nepakeičiamą realybę". „Kiekviename loja poliariniai šunys".

Ne visur apsiribojama verksmingu ir trumpos akimirkos cinizmu. Gottfriedas Bennas bandė trumpą „šviesią valandą" paversti „didžia valanda". Jis pranoko vulgarias šizofrenijas, iš vokiečių modernių ligų išdestiliuodamas aukščiausio rango lyrines būsenas. Iš ciniško pritarimo šiurpiai tikrovei gali išdygti viena kita „blogio gėlė". Bennas yra vienas svarbiausių savo meto „slaptųjų agentų", kurie išduoda kolektyvinę dvasios būseną ir pateikia tokius ryškius prisipažinimus, kad kasdienis protas jų paprastai nesupranta, nes nedrįsta priimti paraidžiui.

„Dvigubas gyvenimas mano tvirtinama ir praktiškai vykdoma prasme yra sąmoningas asmenybės skaldymas, sistemingas, tendencingas. Pasiklausykime apie tai „Ptolemėjų"...

Kančia, kas tai apskritai yra? Tau pučia vidurius – tai atverk savo šliuzus; tau nepatinka laikas, pasidėk ant savo rašomojo stalo plakatą su didelėmis raidėmis: kitaip nebus! Susitvardyk! Tu gyveni gerai – be to, padoriai uždirbi ir šeri savo beždžionę cukrumi, daugiau neįmanoma, tokia padėtis, pripažink ją, nereikalauk to, kas neįmanoma. *Reikia susitaikyti ir kartais imti žiūrėti į vandenį*, sako jis galop, bet ir tai nėra rezignacija, tai nutvieksta jo dionyziško motyvo... Visa tai, krūvon sudėjus, visada sudaro jo svarbiausią maksimą: *suvok*



Štabo gydytojas dr. Bennas, 1916.

padėtį – tai reiškia, taikykis prie situacijos, maskuokis, ir jokių įsitikinimų... bet, kita vertus, pritark visų pasaulio vėjų įsitikinimams, pažiūroms ir sintezėms, jeigu to reikalauja institutai ir kontoros, tik: galva tebus švari..." (G. Benn, *Doppelleben*, Ges. Werke, Bd. 8, S. 2004–2009.)

12. Apie vokiečių avantiūristų respubliką. Apgaulės prigimties istorija

Orge sako:
„Taigi įsivaizduokite štai ką:
Protingieji gyvena iš kvailių,
o kvailieji – iš darbo."
B. Brechtas, „1920–1922 dienoraščiai"

Jeigu reikėtų parašyti Vokietijos socialinę nepasitikėjimų istoriją, tai visų pirma dėmesį į save atkreiptų Veimaro respublika. Apgavystė ir apgavystės laukimas joje buvo virtę epidemija. Tai reiškėsi kaip visuotinė egzistencijos rizika, kai už kiekvienos solidžios regimybės išnirdavo nepastovumas ir chaosas. Pokyčiai vyko tuose kolektyvinio gyvenimo jausmo giluminiuose sluoksniuose, kuriuose projektuojama kasdienybės ontologija: į sielas įsiskverbė slogus daiktų netvirtumo, substancijos nebuvimo, reliatyvumo, spartesnės kaitos ir prievartinio plaukimo iš perėjimo į perėjimą jausmas.

Šis patikimumo jausmo silpnėjimas virto kolektyvine baime ir neapykanta modernumui. Nes tai yra sąvoka, nusakanti santykius, kur viskas atrodo tik santykiška ir linkę kisti. Ši baimė ir neapykanta nesunkiai formavo norą nusigręžti nuo tokios nepatogios pasaulio būsenos ir neapykantą jai paversti pritarimu visuomeniniams politiniams ir ideologiniams judėjimams, kurie žada didžiausią supaprastinimą ir energingiausią sugrįžimą į „substanciškas" ir patikimas sąlygas. Čia mes susiduriame su, taip sakant, psichologinio ekonominio plano ideologijos problema... Fašizmas ir jo šalutinės srovės, filosofiškai kalbant, didžiąja dalimi buvo *supaprastinimo judėjimai*. O kad kaip tik naujojo paprastumo (geras–blogas, draugas–priešas, „frontas", „identitetas", „ryšys") šaukliai savo ruožtu buvo išėję modernią ir nihilistinę rafinuotų triukų, blefo ir apgaulės mokyklą – tai masės suprato pernelyg vėlai. Taip paprastai skambantys „sprendimai", „pozityvumas", *naujasis* „stabilumas", *naujasis* esmingumas ir saugumas – tai juk struk-

tūros, kurių požeminės srovės dar komplikuotesnės už modernaus gyvenimo komplikuotumus, prieš kuriuos jos stojo. Mat jos buvo gynybiniai ir reakcingi dariniai, susidedantys iš modernių patirčių ir jų neigimo. Antimoderniška yra galbūt net moderniau ir sudėtingiau už tai, kas atmetama; šiaip ar taip, drumsčiau, slogiau, brutaliau, ciniškiau.

Tokiame „nepatikimame" pasaulyje avantiūristas tapo to meto tipu *par excellence.* Padaugėjo ne vien apgavysčių, suvedžiojimų, apgaulingų vedybų, šarlatanizmo ir pan. atvejų – avantiūristas ir kolektyvinės savitaigos prasme tapo privaloma figūra, laiko modeliu ir mitiniu šablonu. Stebint avantiūristą, atsirado poreikis pamatyti tokį dviprasmį gyvenimą, kur nuolat viskas išeina kitaip, negu buvo „turėta galvoje", ir padaryta tai geriausiai jo sąskaita. Avantiūristas buvo tarsi kompromisas tarp suvokimo, kad viskas darosi „pernelyg sudėtinga", ir supaprastinimo poreikio. Jei jau neįstengei perprasti „didžiosios visumos" ir pinigų, interesų, partijų, ideologijų ir t. t. chaoso, kai kada galėjai bent jau suvokti Jasado ir užkulisių žaidimą. Stebinčiam apgaviko maskaradą žmogui vis labiau atrodė, kad ir didžiąją tikrovę sudaro tokie žaidimai, kaip tik ten, kur jie mažiausiai suvokiami. Taigi avantiūristas tapo egzistenciškai svarbiausiu ir suprantamiausiu modernios sąmonės lėtinės kompleksinės krizės simboliu.

Reikėtų ištisos studijos, kad galėtume aprašyti atskirus fenomenus. Turėtume pakalbėti apie Thomo Manno Feliksą Krulį; apie jo prototipą – genialų apgaviką, somnambulą, didelį poną ir viešbučių vagį elegantišką jauną rumuną Manolescu, dėl kurio kriminalinės bravūros ir vis didesnių avantiūrų Europa buvo netekusi žado, ir kuris, be to, parašė du tomus atsiminimų, pasižyminčių ir literatūriniu avantiūrizmu; reikėtų pakalbėti apie nepamirštą kapitoną Köpenicką, apie plebėjišką avantiūrinę komediją, kurią perpasakojęs Carlas Zuckmayeris 1931 m. triumfavo Veimaro scenose. Panašiai veikė ir apsišaukėlis Hohenzollernų princas Harris Domela, praktiškai išmėginęs Prūsijos reakcingų snobų siekimą tapti kilmingais ir 1927 m. irgi įsiamžinęs memuarais.

Vien išvardijus ir aprašius svarbiausias to meto aferas ir apgavystes susidarytų stora knyga. Tai įrodytų, jog apgaulė buvo tapusi amatu, o apgaulės laukimas (abiem prasmėm – kaip pasiruoši-

mas leistis apgaunamam, ir įtarumas, jog gali būti apgautas) – visuotine sąmonės būsena. Tuo laikotarpiu kolektyvinių iliuzijų sistemų prieblandoje vieni matė šansą apgavystėmis ir pažadais padaryti karjerą, o kiti taip rodė esą pasirengę patikėti iliuzijomis, kad aktyviajai pusei beliko vien daryti tai, ko laukė pasyvioji. Tik nuolat treniruojantis suvedžioti ir nepasitikėti, kuriasi galvose naujovės.

1923 m. infliacija Vokietijoje pasiekė viršūnę. Valstybė, iki įkaitimo eksploatavusi pinigų spausdinimo mašinas, neturėdama atsvaros leidžiamiems banknotams, pati demaskavo save kaip didįjį apgaviką, nors ir nebuvo patraukta atsakomybėn, kadangi niekas negalėjo pasiskųsti dėl infliacijos nuostolių. Tais metais mažoje Leipcigo leidykloje išėjo knygelė „Avantiūristo psichologija" *(Die Psychologie des Hochstaplers).* Jos autorius dr. Erichas Wulffenas, humanitarinio išsimokslinimo, įvairialypių interesų buvęs Dresdeno prokuroras pasišovė mokslinę kovą su nusikalstamumu (kriminologiją) susieti su dvasinėmis kultūrinėmis nusikaltimo prielaidomis. Jo plepaluose ima ryškėti naujas mokslas, kurį galime vadinti „kultūrine kriminologija". Wulffenas pateikia kasdienybės psichopatologiją prokurorams ir tvarkos saugotojams. Jis pats, prisistatęs „kriminaliniu psichologu", atsistoja greta Lombroso ir Grosso. Jo knygelę, nekaltą ir humoristinę (tokia ji ir stengiasi atrodyti), galima traktuoti kaip trumpą 3 dešimtmečio policijos antropologiją. Čia išsiplepa tas, kuriam apgaulė, kaip profesijos reikalavimas, sudaro pusę gyvenimo, o jeigu dar prie to pridėsim demaskavimą, tai beveik ir visą.

Apgaulės prigimtis, pasak Wulffeno, slypi žmogaus instinktuose. Mat gamta suteikusi žmogui pirmykštį slėpimo ir apsimetinėjimo instinktą, padedantį bendrajam savisaugos instinktui. Net ir žmogui artimoje srityje pastebimi apgaulės pėdsakai – lokiai, beždžionės, arkliai ir kt. gyvūnai irgi sugaunami apsimetinėjant. Taigi jau gyvulių smegenyse esama „avantiūristo psichologijos pradmenų" (p. 7). Žmoguje šie pradmenys ypač išsiplėtojo. Vaikai iš prigimties apgavikai. Jų instinktyvus noras žaisti, jų talentas „tariamai meluoti", gebėjimas mėgdžioti, noras išbandyti sugalvota – visa tai prokuroras traktuoja kaip „įgimto apsimetinėjimo instinkto" įrodymą. O kaip psichologas jis teigia, kad visi nusikaltimai išauga iš

„labai kuklių pradmenų". Normalumas yra nusikaltimo matrica. „...vaikas irgi iš nuobodulio apsimeta, kad jį spiria gamtos reikalai, nes nori būti iškeltas iš lovytės, vežimėlio ar kėdės" (p. 8). Įvairumo poreikis – tai vėlesnio pilietinio nedorumo užuomazgos. Šis poreikis yra ne kas kita kaip pasireiškimas svajonių, kurios ir skatina, ir slopina gyvenimą individuose. Avantiūrizmas – tai instinkto ir svajonės perėjimas į nusikaltimą ir kartu gryno nusikaltimo virtimas estetiniu fenomenu. Kaip tik tuo buvusį prokurorą ir žavi jo tema. Užsiimdamas kriminaline psichologija valdininkas koketuoja su aukštesne kultūra: avantiūristo nusikaltimas iš esmės jam atrodo kaip įkūnytas meno kūrinys. Ta proga jis, žinoma, cituoja Goethe, Nietzsche ir Lombrosą ir nuolat mini avantiūristinių ir meninių gabumų ryšį – ne vien kaip plagiatą.* Avantiūrizmą, kaip poezijos kūrimą ir vaidybą, valdo aistros principas; avantiūristas paklūsta didelių vaidmenų, vaidybos, savęs aukštinimo žavesiui, polinkiui į improvizaciją. Didieji avantiūristai nestato nieko, išskyrus scenas savo vaidmenims; jų santykis su turtu ir materialinėmis gėrybėmis – bauginamai iliuzionistinis. Pinigai, kuriuos jie įgyja apgaulės būdu, niekur nepripažįstami kaip kapitalas, o tik kaip atmosferos priemonė, kulisų dalis, priklausanti kriminaliniam fantastiniam savęs pateikimui. Tai pasakytina apie apsišaukėlius grafus, stambius vedybų aferistus, apsišaukėlius vyriausiuosius gydytojus bei bankininkus, elegantiškas sąvadautojas ir kunigaikštienes, neįrašytas į Gotos kalendorių.

Wulffenas puikiai moka naudotis savo medžiagos ambivalentiškumu. Kaip psichologas jis visiškai pripažįsta, kad svarbu, kaip vaikai auklėjami, kaip ugdomas jų sugebėjimas žaisti ir fantazuoti. Mat iš pradžių nekaltas „talentas" tik „tam tikroje melagingoje auklėjimo atmosferoje" persikvalifikuoja į „sąmoningą siekį". Patys auklėtojai dažnai apgaubia vaikus tariama melų ir grasinimų, apgaulės ir dvigubų moralių tikrove. Tokiame klimate visai čia pat ir „prekriminalinė dispozicija". Apgaudinėti, girtis, pūstis, meluoti, pataikauti – tai bendrajai psichologijai puikiai pažįstami siekiai,

* Plagiatas, beje, irgi padėjo psichoanalitikui E. Bergleriui prieiti prie cinizmo analizės (žr. 2 ekskursą). Berglerį privertė suklusti plagiatorių atsakymas: jiems, girdi, „privačios dvasinės nuosavybės" sąvoka esanti beprasmiška; plg. Brechto repliką į jo skolinimosi iš Villono įrodymą „Operoje už tris skatikus".

nuo kurių lengvai pereinama į avantiūrizmą. Taip pat žinoma, kad „brendimo krizės" (jei tokia būna) metu kartais gali atsirasti į nuolatines apgavystes linkusio elgesio užuomazgų. Kas ieško tokio bręstančio jaunuolio amoralizmo ir dvigubo gyvenimo literatūrinio patvirtinimo, tas Klauso Manno pirmojoje autobiografijoje „To meto vaikas" (*Kind dieser Zeit*, 1932) ras, kaip Manno vaikai tada „tai darė". Dvidešimt šešerių metų autorius rašydamas apie save – tai rodo pavadinimas – kartu pateikia trumpas dabarties socialinės psichologijos tezes ir savotišką savo jaunystės nuodėmių istorijos filosofiją; jis remiasi Hofmannsthalio eilutėmis: „Žiūrėkite, kokie keisti laikai, todėl keisti, žinoma, ir jų vaikai – mes".* Ir erotikos srityje yra fenomenų, susijusių su avantiūrizmu: suvedžiotojas don Žuanas, kaip vedybų aferistas; dvigubas dorų piliečių vedybinis gyvenimas.

Avantiūristai išranda kriminalinių variantų tam, kas oficialiai vadinama karjera. Mat jie daro karjerą, tik kitaip negu integruotieji. Juos skatina veikti „savotiški" vidiniai motyvai, lygintini su lošėjo, alpinisto, medžiotojo; ir daugiausia patys nukenčia nuo savo talentų, tarp kurių išsiskiria apsukrumas, melaginga gražbylystė, žavumas, gebėjimas apsukti galvą, situacijos jutimas, išradingumas ir fantazija. Tarp avantiūristų gausu tiek oratorių, tiek mimų. Dažnai jie pasiduoda stipriai savo „kalbos padargų" dinamikai ir realizavimo siekiui, kylančiam iš gebėjimo be galo įtikinamai jausti savo fantazijas ir manyti, kad viskas yra įgyvendinama. Savo elgesiu jie labai sėkmingai panaikina kasdienes ontologines ribas tarp įmanomo ir tikro. Jie yra egzistencinės sferos išradėjai.

Čia Wulffenas prieina prie kebliosios savo temos dalies: jis užmezga ryšius su visuomeniniais ir politiniais fenomenais. Jo elgesys daro įspūdį, kad jis mato tai, kas svarbiausia, tačiau nenori sakyti. Jis lyg tarp kitko užsimena apie avantiūristinį bet kokios šiuolaikinės *reklamos* pobūdį ir „nerimtus" šiuolaikinio biznio pasaulio atvejus: esama tokių bankrutuotojų, kurie, likus trims dienoms iki bankroto paskelbimo, „šilkais ir aksomais" išdabina žmonas ir dukteris ir mėgaujasi gyvenimu, kol ateina policija. Wulffenas

* Nuorodų į Manno autobiografiją yra mano knygoje „Literatūra ir gyvenimo patirtis" (*Literatur und Lebenserfahrung. Autobiographien der 20er Jahre*, München, 1978, S. 145 ff., 166 ff.)

netgi pripažįsta, kad avantiūrizmas gali būti ir savotiškas socialinis politinis protestas, nes neretai tuo užsiima vargšų žmonių vaikai, kurie taip realizuoja savo svajonę iškilti. Tačiau autorius vengia pažvelgti į to meto socialinę situaciją ir artimiausią politinę praeitį. Jis ne vien tyli apie infliaciją ir jos poveikį žmonių mentalitetui; jis ne vien apeina perdėm avantiūristinę, improvizatorišką ir kupiną karštligiškos fantazijos 1923 m. atmosferą. Autorius konkrečiai nepasinaudoja ir savo kultūrine kriminalistika. Jis, tiesa, užsimena apie Napoleoną, kuris buvęs azartininkas ir vėjais paleidęs savo laimę žmogus, tačiau vokiečiams tuo metu jis buvo nekeliantis abejonių pavyzdys ir visi tą ir taip suprato. Tačiau imperatorius Vilhelmas II knygoje diskretiškai apeinamas lanku. Tokios asociacijos, bent jau viešos, buvusiam prokurorui netiko. Kad ši tema kaip neišsakyta vis dėlto yra neišvengiama, suvokė rimtai ištyrinėjęs avantiūrizmo ir visuomenės, vaidybos ir politikos ryšius. Svajonių ir fantazijų reiškimas plačiais gestais nuo Vilhelmo II laikų buvo tapęs iš visų pusių regimu vokiečių politikos elementu.* 1923 m. Münchene per Hitlerio ir Ludendorfo pučą tautiška avantiūristų asociacija parodė savo pirmą nevykusį spektaklį.

Thomas Mannas, kurio „Feliksas Krulis", geresnės prabos pasakojimas apie avantiūristą, pasirodė kaip tik 1922 m. (pirmasis variantas), suvokė ir politinę simbolinę avantiūrizmo fenomeno dimensiją. Išėjus itališkos temos novelei „Marijas ir burtininkas" (1930), tradiciniai Thomo Manno motyvai apie menininką ir pilietį, artistą ir šarlataną bei reprezentatyvaus menininko dviprasmį gyvenimą tarp garbingų asmenų ir fokusininkų „žaliame vežime" įgijo naują dimenisją. Jis dabar nukrypo į politiką ir šiuolaikinį demagogą, hipnotizuotoją ir masių užkalbėtoją padarė artisto ir menininko broliu dvyniu. Thomo Manno apsakymas – tai iki tol giliausiai įleistas literatūrinės laiko diagnostikos zondas;** jis tyrinėjo aktoriaus ir šarlatano tarpines sritis – tarp politikos ir estetikos, ide-

* 1911 m. „panteros šuolis" į Agadirą sukėlė antrą Maroko krizę, ir tai buvo preliudija į „neišvengiamą" pasaulinį karą. Lemtingas sutapimas: Agadiro krizės dėka suvokęs artėjant didį karą, Oswaldas Spengleris savo kultūros istorijos studijose galutinai perėjo į politines pozicijas.

** Plg. dar Bruno Franko „Politinę novelę" (*Politische Novelle*, 1928), kur irgi remiantis itališka medžiaga aprašomas cezariškas fašisto dučės spektaklis.

ologijos ir fokusų, apgavystės ir nusikalstamumo. Vėliau Mannas net parašė apybraižą provokuojančiu pavadinimu *„Brolis Hitleris"*.

Kur išnyksta kasdienė ontologinė riba tarp vaidybos ir rimtų dalykų ir saugus atstumas tarp fantazijos ir tikrovės, ten laisvesnis pasidaro rimtų kalbų ir blefo santykis. Ambicingiems ir viešo dėmesio trokštantiems charakteriams tenka užduotis tą „laisvumą" (plg. Sernerio veikalo 2 skyrių) pademonstruoti visuomenei. Tai vadinama reprezentacijos suvokimu. Visa, kas reprezentatyvu, nuo seno susiję su iliuzionizmo, pozos ir apgaudinėjimo valstybinėje tarnyboje aspektu. Reprezentantai yra charakteriniai padorumo vaizduotojai, ir geriausi jų egzemplioriai – Thomo Manno elgesys leidžia jį tokiems priskirti – viešai dedasi nesą lošėjai.

Kur šmėkšo tokio tipo pažiūros, ten netoli turi būti cinizmas. Manolescu, amžiaus avantiūristui, jo trumpo gyvenimo pabaigoje kilo koketiška ir kartu rimta mintis savo smegenis (jis turbūt įsivaizdavo, kad jos nepakartojamos) atiduoti moksliniams tyrinėjimams, kad visiškai reprezentatyviai baigtų gyvenimą; jo smegenys, kaip anatominis ir psichologinis pavyzdys, turėjo įeiti į antropologiją. Todėl savo mirtingą kūną pasiūlė visame pasaulyje garsiam kriminalistikos psichologui Lombroso. Tačiau tyrinėtojas, kurio šlovė kaip tik rėmėsi „rimtu" dviprasmybės tarp genijaus ir bepročio, talento ir nusikaltimo tyrinėjimu, matyt, nenorėjo, kad jo šlovė būtų siejama su to avantiūristo šlove. Ir jis atsakė mirtinai sergančiam Manolescu atviruku: „Pasilaikykite savo makaulę sau!"

Papildymas:

Dabar tiek daug jau nebekalbama apie avantiūristus – tai rodo rimtumo pažangą ir šioje srityje. Nemokyti andainykščiai avantiūristai tapo šių dienų avantiūristais profesionalais. Šiandien įspūdį daro ne sensacingi efektai, o išpuoselėti fasadai, solidumas. Tai, kas anksčiau buvo vadinama avantiūrizmu, šiandien yra ekspertizių darymas. Kas tai – švietimo ekonomijos ar techninės pažangos dalykas? Be akademinio išsimokslinimo šiandien negali tapti net apgaviku.

6 ekskursas. Politinis kveizmas. Melo modernizavimas

> Bet kai tautos kovoja dėl egzistencijos šioje planetoje, kai joms tenka spręsti lemtingąjį „būti ar nebūti" klausimą, samprotavimai apie humaniškumą ar estetiką pavirsta į nieką; mat visi tie samprotavimai ne tvyro pasaulio eteryje, o yra žmogaus fantazijos padarinys ir yra su ja susiję...
> ...bet kai tie humanizmo ir grožio požiūriai atsiriboja nuo kovos, tada jų negalima panaudoti net propagandai... Baisiausi ginklai tada buvo humaniški, kai jie leido pasiekti greitesnę pergalę, ir gražūs buvo tik tie metodai, kurie padėjo nacijai išsaugoti orią laisvę...
> Masė nebegali dabar atskirti, kur baigiasi svetima neteisybė ir prasideda sava. Tokiu atveju ji sutrinka ir pasidaro įtari...
> Masei neateina į galvą, kad kompetentingose vietose tai, žinoma, suvokiama kitaip... Didžioji dauguma tautos... yra feministinės orientacijos... čia nėra daug skirstymų, tik „taip" arba „ne", meilė arba neapykanta, teisinga arba neteisinga, tiesa arba melas, tačiau niekada pusiau taip ir pusiau kitaip arba iš dalies ir t. t.
>
> Adolfas Hitleris, „Mano kova", 6 skyriaus fragmentai

Šias Hitlerio mintis reikia suvokti kaip rafinuoto sąmonės primityvinimo programą. Esant dideliam sąmoningumui, mokoma, kaip išnaikinti žmonėse patirtį. Mat patirtis reikalauja diferencijavimo, svarstymo, abejonių ir daugiaprasmybių suvokimo. To reikia atsisakyti kovos labui. Lemtingais 1925 m. „Mano kovoje" Hitleris paskelbė kvailinimo gramatiką; tai reikėtų suprasti kaip nesąmoningo švietimo žygdarbį.

Tačiau tai buvo nesuprasta, ir Hitleris iš anksto žinojo, kad nebus suprasta. „Kad to mūsų gudragalviai nesupras, tiktai įrodo jų tingėjimą galvoti ir «pasipūtimą»." (p. 198) Hitleris suvokė, kad ciniko sąmonė yra ištisa dimensija pranašesnė už paprasto intelektualo, išsimokslinusio žmogaus ar „pasipūtėlio" sąmonę. Ciniko kovingasis „aš" žiūri per petį į patirties ir mąstymo „aš" ir rūšiuoja patirtis į tinkamas ir netinkamas. Jis remiasi tuo, kad dalykus reikia supap-

rastinti. Todėl Hitlerio receptas toks: iš pradžių supaprastinti, paskui be galo kartoti. Tai efektyvus būdas. Tačiau supaprastinti galima tik tai, kas prieš tai buvo suvokta kaip dvejopa, daugiariopa, daugiaprasmiška. Kad politikas išsiskirtų tarp daugelio žmonių, jis turi išmokti slėpti tai, ką jis pats „daugiau" žino, ir išoriškai identifikuotis su savo supaprastinimais. Vaidybos sąvoka šį procesą ne visai aprėpia. Thomas Mannas tai labai ryškiai parodė, aprašydamas ne vien varjetė pobūdžio politinės apgaulės charakterį, bet ir labai pabrėždamas sugestyviąją, hipnotinę šių fenomenų dalį. Tačiau sugestija prasideda pačiame politike, ir jo paties sąmonė yra pirmas pagaulus įkalbinėjimo adresatas. Iš pradžių retorius, kaip sakoma, turi „susikoncentruoti", tai yra, autosugestyviai susivaržyti ir susilieti su tariamu savo tezių paprastumu ir vienprasmiškumu. Paprastai apie tokius fenomenus sakoma taip: „Jis pradeda tikėti savo melais". Hitleris turėjo tokių didelių autosugestinių sugebėjimų, kad nebijodamas galėjo atskleisti savo metodus.

Jis visiškai teisingai rėmėsi tuo, kad rafinuotas žmogus pranašesnis už vien „intelektualų". Intelektualusis moka įgyti patirčių ir jas diferencijuotai apmąstyti. Rafinuotasis sugeba diferencijuotus dalykus vėl išmesti per bortą.

Veimaro respubliką reikia laikyti visuotinių refleksijos sutemų epocha todėl, kad tada tokios rafinuotumų ir „paprastumų su dvigubu dugnu" taktikos ir teorijos buvo kuriamos visuose lygmenyse; apie dadaizmą ir loginį pozityvizmą jau anksčiau užsiminta. Apie Freudo, Jungo, Adlerio ir kt. oratorių gilumine psichologiją dar reikėtų vėliau pakalbėti. Ideologijos kritika, žinojimo sociologija ir psichologijos technika atveria papildomų dimensijų. Visi šie fenomenai yra daugiaprasmiai. Jie gali padėti supaprastinti kompleksus arba tariamai paprastam dalykui grąžinti jo kompleksiškumą. Amžininkų sąmonė virsta mūšio lauku, kuriame tarpusavyje rungiasi supaprastinimo ir komplikavimo priemonės. Abi gali remtis „realizmu", tiesa, skirtingais realizmais. Apskritai reikėtų pasakyti, kad supaprastinimai yra poleminės prigimties ir atitinka kovinį realizmą. Komplikavimai greičiau yra integruojančios ir taikinančios prigimties ir rodo terapeutinį realizmą arba „mokymą"; dėl jų, žinoma, gali atsirasti ir trikdymo bei kompleksiškumo perviršis.

Iš terapeutinių Veimaro laikotarpio sugestijos metodų ypač išsiskiria *coué* technika, apie kurią tuomet buvo plačiai diskutuojama ir kuri buvo labai paprasta ir veiksminga pozityvios autosugestijos priemonė. Tai hipnozės pakeitimas ir susilpninimas paverčiant ją autosugestyviu metodu, į kurį tuo metu buvo kreipiamas ypač didelis dėmesys. Vien Veimaro respublikos meto bibliografiją sudaro apie septyni šimtai mokslinių ar populiarių publikacijų *coué*, hipnozės, autohipnozės ir sugestijos temomis. Toks nepaprastas domėjimasis liudija, pasakyčiau, realistinę srovę, priešingą iš dalies stebėtojiškai, iš dalies pernelyg sujaudintai psichoanalizės recepcijai, leidžiančiai gana laisvai „interpretuoti simbolius" ir nematyti tikros sąmoningumo ir pasąmonės dinamikos.

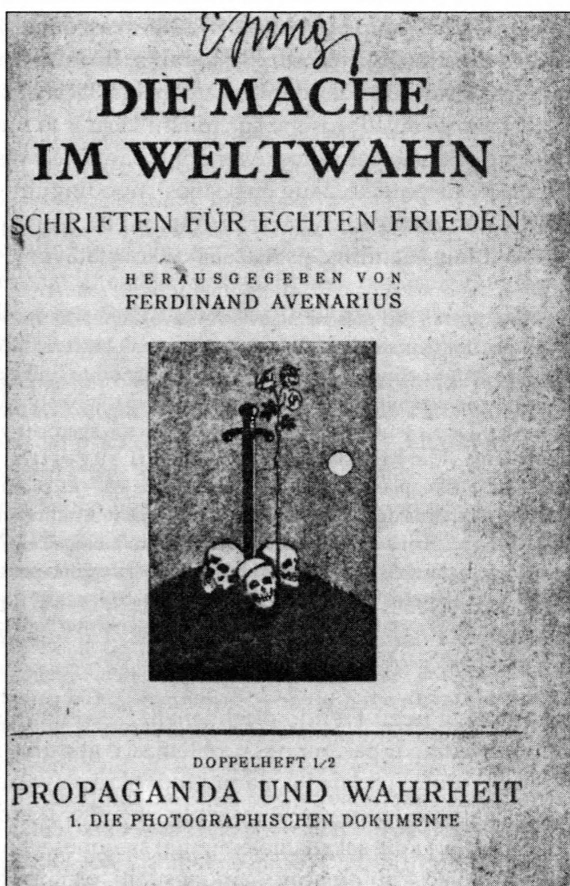
Vienoje vietoje Hitleris net bandė reikštis kaip antropologas:

„Pirmas žingsnis išoriškai aiškiai atskyręs žmogų nuo gyvulio buvo išmonė. Pati *išmonė – tai iš esmės ieškojimas klastų ir triukų*, kurie palengvintų kovą su kitais gyvais padarais..." (p. 494)

Tai, ką čia norėjo pateikti Hitleris, nėra kriminalinė antropologija kaip Wulffeno knygelėje; ten visų pirma domimasi apgaulės fenomenu, o Hitleriui reikia kovos antropologijos, ir dėl to pabrėžiamas kovinis išmonės pobūdis; išmonę reikia suprasti dvejopai – kaip techninį išradingumą ir subjektyvų apsimetinėjimą. Praktiniai ir fantazijos elementai čia iš pat pradžių sudaro vienovę. Hitleriui, žinoma, rūpi, kad „išmoningasis" būtų laikomas iškilesniu, gyvenimui labiau pasiruošusiu, tai yra, aristokratišku individu. „Fiureris" turi galvoje elito teoriją. Tačiau tai, ką mes tiesiogiai skaitome, skamba taip: būti elitu, vadinasi, priklausyti tiems, kurie randa „klastų ir triukų" kovai už būvį. Aristokratas kaip klastų „išradėjas". Avantiūrizmo ratas jau tarsi užsidaro. Tačiau Hitleris randa dar aiškesnių politikos ir autosugestijos ryšių.

„Vien geresnis vokiečių kareivio mokymas taikos metu įskiepijo visam milžiniškam organizmui tokį sugestyvų tikėjimą jo pranašumu, kad net mūsų priešininkai tai laikė neįmanoma...

Kaip tik mūsų vokiečių tautai... reikia sugestyvios jėgos, kurios pagrindas – pasitikėjimas savimi. Tačiau tas pasitikėjimas savimi jaunam *tautiečiui* turi būti



Ferdinando Avenarijaus leidinio „Klastotės pasaulio klystkeliuose" *(Die Mache in Weltwahn)* sąsiuvinio „Propaganda ir tikrovė" viršelis.

ugdomas nuo mažumės. Visas jo auklėjimas ir lavinimas turi būti nukreiptas į tai, kad jis būtų įsitikinęs, jog yra tikrai pranašesnis už kitus..." (p. 456)

Hitleris neregėtai aiškia forma reikalauja to, kas visiškai atitinka naujųjų ir jaunųjų konservatorių charakterį: *pasitikėjimo savimi be patirties; daugiau sugestijos, mažiau suvokimo.* Tai duoda identitetus iš primityviai rafinuotos retortos.

Prieš penkerius metus rašytojas Ferdinandas Avenarijus pateikė dokumentus apie anglų „siaubo propagandą" pasauliniame ka-

re, norėdamas, kaip buvęs karo priešininkas, demaskuoti tendencingus iliustracijų ir tekstų klastojimus. Jis sakė, kad prie taikos norėjęs prisidėti atskleisdamas karo melus. Tačiau tai įmanoma tik tada, kai mes susidorosime su „įpirštu karu ir jo nuodais" ir perprasime pasaulio pamišimą. Avenarijus bandė techniškai peršviesti sugestiją. Jis pateikė daug sugestijos „nuodingųjų gėlių" pavyzdžių – nuo mažų suktybių ir iškreipimų iki sunkių informacijos nusikaltimų. Manding, jis realistiškai konstatavo:

„Turbūt gerai, kad mes pirmiausia vėl suvokiame, kas yra sugestija. Domėtis psichologiniais klausimais gali visi, tai gali būti „mada", jeigu tai susiję su kokia nors ypatinga pagunda, sensacija. Taip buvo su Freudo ir jo mokyklos sapnų analizėmis, taip buvo anksčiau, atradus hipnotinę ir posthipnotinę sugestiją. Tačiau tautų gyvenimui nepalyginamai svarbiau yra tai, kas visur viešpatauja vidury šviesios dienos – budrioji sugestija. Mes ją įkvepiame, mes ją iškvepiame kaip orą ir nematome jos – kaip oro. Tai, kad mūsų sąmonė nekreipia dėmesio į sugestiją, leidžia jai netrukdomai veikti. Budrioji sugestija yra labai svarbi kiekvienam individui biologiškai (?), nes ji atpalaiduoja jį nuo daugelio pasaulio sunkumų, nuo galvojimo pačiam. Tiesa, ji taip pat padaro jį bandos gyvuliu. Tačiau jis to nepastebi, nes tai ir sudaro svarbiausią sugestijos poveikį, jog ji priverčia veikiamąjį manyti, kad tai, ką jis galvoja, eina iš jo galvos, o ką jaučia – iš jo širdies..." (p. 24)

Priešingai negu Freudo psichoanalizė, Avenarijus pabrėžia ne sąmoningumo ir pasąmonės problemas, o atidumą ir neatidumą. Sugestija mums padaro įtikinamus tuos tikrovės vaizdus, kurie kyla mūsų slaptose (ne nesuvoktose; plg. skyrelio „Kardinalieji cinizmai" poskyrį apie seksualinį cinizmą) svajonėse. Sugestijos fenomenai paliečia automatinę sąmonės sritį, o ne pačią pasąmonę. Čia pasaulio suvokimo neatidumas susilieja su savęs suvokimo neatidumu. Taip sugestyvi apgaulė pseudospontaniškai iškelia dienos švieson paslėptus prietarus ir polinkius.

7 ekskursas. Spektrinė kvailumo analizė

Kuo mažiau žinome,
tuo kvailiau elgiamės.
Charles'is Richet, 1921

Paplitus avantiūristinei elgsenai naujųjų laikų gyvenime, pasikeitė visuomeninio intelekto sudėtis. Beveik nepastebimai ir vis dėlto dramatiškai ėmė kisti intelekto ir kvailumo santykis. Kvailumas neteko savo išorinio paprastumo, jo nebegalima atpažinti kaip pirminės neapšviestų protų būsenos – jis pavirto daugiaprasmiu, tiesiog jaudinamai komplikuotu fenomenu. Ėmusis analizuoti socialinių apgavysčių psichologiją, kvailinimas, kaip lydimasis apgavystės fenomenas, irgi įtraukiamas į šiuos sudėtingus samprotavimus. „Dabar nieko neliko paprasto", netgi kvailumas – ir tas kitoks. Tai turbūt liūdniausias švietimo laimėjimas.

Refleksijos šviesoje kvailumo fenomenas atitraukiamas nuo kasdienio mąstymo ir peršviečiamas teoriškai. Ir pasirodė, kad tai ypatingas nuolankumo ir užsispyrimo atvejis. Apgaulė viena nieko nepadarytų be ypač ryškaus vadinamosios aukos noro būti apgautai. Jau naujųjų laikų pradžioje Sebastiano Branto (1494-1533) „Kvailių veidrodyje" *(Narrenspiegel)* ši struktūra vadinama tikruoju vardu: *Mundus vult decipi, ergo decipiatur.* Pasaulis nori būti apgautas, taigi ir apgaudinėkime. Tuo būdu kvailio ir apgautojo teorija iš pat pradžių jį laiko savarankišku ir aktyviu elementu *(vult)*. *Stultitia* nėra nekalta, joje yra apsimestinio naivumo, būdingo tam, kuris leidžiasi apkvailinamas. Tai sukelia agresyvų juoką: išjuokimas yra europinės satyrinės tradicijos fermentas.

Skandalingam kontrastui tarp protingų švietimo normų ir žmonių santykių neprotingumo XX amžiuje reikia teorinio pagrindimo, pranokstančio satyrinį išminties mokymą. Čia, be abejo, daug nuveikė psichoanalizė, atlikusi psichogenetinį ir psichodinaminį kvailumo skrodimą. Ji toliau plėtojo norėjimo būti apgautam motyvą; ji atrado buvimo kvailu labai subjektyvią prasmę.

Išsamus prasidėjusių bandymų kurti kvailumo teoriją dokumentas yra nedidelis humoristinis Charles'io Richet traktatas „Žmogus

yra kvailas". Ch. Richet (1850–1935) – visame pasaulyje žinomas fiziologas ir psichologas, rašęs ir pasakėčias, Nobelio premijos laureatas, vienas didžiausių prancūzų mokslinio pasaulio šviesulių. 1921 m. parašytas traktatas netrukus buvo išverstas į vokiečių kalbą. (*Der Mensch ist dumm. Satirische Bilder aus der Geschichte der menschlichen Dummheiten*, 1922). Richet yra klasikinis Trečiosios respublikos buržuazinio mokslininko tipas, radikalus racionalistas, kandžiai nuoseklus ir švelniai žmogiškas švietėjas ir pedagogas. Reikia manyti, kad jis tuo savo rašiniu norėjo parodyti, kokią žalą padarė humaniškumui Pirmasis pasaulinis karas. Traktatas parašytas buržuazinio aristokrato stiliumi, kur labai prancūziška maniera balansuojama tarp aiškumo ir lėkštumo. Čia pilte pilasi visokio plauko naivūs cinizmai, kuriuos suprasti gali padėti žvilgsnis į medicininę autoriaus aplinką. Be to, Richet gyvenimo pabaigoje nematė reikalo dėtis šmaikštesniu, negu iš tikrųjų buvo. Tai, ką Richet rašo apie Pirmąjį pasaulinį karą, skamba tiek ciniškai, tiek bejėgiškai.

„Taigi ne dėl žuvusiųjų ir griuvėsių aš smerkiu šį karą. Juk naujagimiai pakeis mirusiuosius ir vėl atstatys griuvėsius! Juk vėl atauga medžiai ir vėl sulaukiame derliaus. Tačiau yra nemalonus dalykas, kurio niekuo neužtrina laiko bėgsmas – liūdesys. (p. 48)
Penkiolika milijonų žuvusiųjų nėra didelė nelaimė – bent jau žuvusiesiems, – nes žuvusieji nebekenčia... Penkiolika milijonų žuvusiųjų kompensuos penkiolika milijonų gimdymų. Tačiau šimtas milijonų nelaimėlių, šimtas milijonų kankinių, kuriems amžiams (!) atimtas džiaugsmas, tai jau šį tą reiškia!" (p. 51)
(Richet turi galvoje žuvusiųjų artimuosius.)

Cinizmas čia reiškiasi gedėjimo forma; ji atspindi švelnaus racionalisto baisėjimąsi žmonių visuomene, kuri nesugebėjo suvokti karo kaip kardinalios kvailystės. Richet skelbia jaučiąsis pažemintas, kad priklauso šiai niekingai žmonių padermei. Apie *homo sapiens* pagal Linné nebegali būti nė kalbos. Richet pakeitė tą posakį nauja antropologine klasifikacija – *homo stultus*. Gyvuliai esą daug protingesni. Beždžionė gali išmokti kaip anglas lošti kriketą, bet žmogus nesupranta, „kad taikai turi būti teikiama pirmenybė prieš karą." (p. 62)

Apimtas kartėlio senolis pateikė visą žmonių kvailumo paletę: luošinimas, apipjaustymas, kastracija, celibatas, karaliaus kultas,

nuolankumas, pajungimas, klasinė visuomenė, narkotikai, alkoholizmas, tabakas, mados, brangenybės, karas ir ginklavimasis, prietarai, bulių kautynės, gyvūnų rūšių naikinimas, miškų kirtimas, apsauginiai muitai, lengvabūdiškumo ligos ir t. t. Čia jis neišvengė daugybės blogos šlovės XIX amžiaus švietimo stiliaus lėkštumų, prieš kuriuos ne visai be pagrindo stojo priešininkai; neminint rasistinių šiurkštybių apie negrų kvailumą ir kultūrinį geltonosios ir raudonosios rasės menkavertiškumą.

Įdomu stebėti, kaip senasis mokslininkas griebiasi antikinio kinizmo kalbos, kai tiktai pradeda kalbėti ta tema, kuri senovės išminčiams buvo jų lygio išbandymas: išminčiaus santykį su mirtimi. Kaip ir antikiniai kinikai bei materialistai, Richet moko suverenaus abejingumo savo mirčiai, nors ir pripažįsta liūdesį dėl mylimų žmonių. Bet kokį mirusiųjų kultą jis vadina kvailyste ir prietaringu susvetimėjimu (nutolimu nuo tikrovės). Negyvam kūnui, tam „žemiškajam kirminų maišui" nėra ko lankstytis. Antikinė maniera – tarsi tiesiogiai įkvėptas kinizmo ir stoicizmo šaltinio – Richet moko mirti drąsiai; Sokrato mirtį jis laiko oraus žmogaus gyvenimo galo modeliu: tai linksma autanazija, kas kita negu skausminga distanazija, kuriai to meto gydytojai pasmerkė mirštančiuosius. (p. 127)

„O dėl mano kūno, tai aš visiškai aiškiai pareiškiu: išmeskite jį į šiukšlyną, sudeginkite, palaidokite, arba panaudokite tyrinėjimams – man tai visai vis tiek, ir aš nuoširdžiai prašau saviškius dėl to visai nesirūpinti." (p. 125)

Antikizuotas mąstymo būdas nenuslepia, kad ir Richet traktatas priklauso šiuolaikinėms „kvailumo" sutemoms. Mat jis tiksliai nurodo kvailumo fenomeno priklausomybę nuo intelekto raidos; kvaila yra sakyti „vis tiek", nesutikti, nenorėti permainų, o visa tai eina lygiagrečiai su švietimu.

„Ten, kur apskritai nėra išminties, juk negali būti neišmintingas! Juo labiau esi apdovanotas intelektu, tuo labiau esi linkęs prigerti banalybių jūroje!" (p. 13)

Šiandien beveik pamiršto romanisto ir psichoanalitiko Ernsto Weisso aforizmuose („Apie kvailumo palaimą" – *Von der Wollust der Dummheit*, 1938) galima pajusti Richet tezių aidą. Richet dar cita-

vo klasikinį *mundus vult decipi*, o Weissas, šliedamasis prie Nietzsche's, kalbėjo apie „nakties norą" – kaip bendrą regresyvią tendenciją („išjungti šviesą, atsigulti, būti kvailam").

Į tai masių psichologas atsižvelgė kalbėdamas apie fašizmą.

„Kvailių akyse Dievas yra kvailas. Tauta nori kvailo Dievo. Jiems nepatiktų Dievas, nusituokiantis apie chemiją ir reliatyvumo fiziką. Liuteris yra pasakęs: *Deus stultissimus*. Tie žodžiai galėtų būti Hitlerio, jeigu tik jis mokėtų lotyniškai".

8 ekskursas.
Artistai ir charakteriai

Tai juk maskaradas, o ne tikrovė!
Jūs neišlendate iš savo kostiumų!
J. Rothas, „Begalinis bėgimas", 1927

Po karo naujai besiorganizuojančiam proletariniam revoliuciniam judėjimui kėlė nerimą ironiškos buržuazijos metamorfozės. Buržuazinėje kultūroje baigėsi Nietzsche's išpranašautas artistiškojo tipo formavimasis. Buržuazija savo kilimo laikotarpiu supriešino tvirtą moralę su aristokratų cinizmu, o dabar revoliucinio judėjimo vadai vėl iškėlė charakterio ir artisto antitezę.

Ludwigas Rubineris, vienas iš ekspresionistinio aktyvizmo šauklių, esė „Kultūrinė artisto vieta" (*Die kulturelle Stellung des Schauspielers*, 1919) konstatavo pilietinę artistų, kaip profesinės grupės, sėkmę. To luomo niekinimas jau buvo praeityje. Bet ne niekinimas apskritai: šių dienų „kovojančios klasės" ir toliau žiūri į artistą su „instinktyvia panieka". Šiame požiūryje yra kai kas blogiau už niekinimą, o būtent – nepasitikėjimas artistu.

„Nepasitikėjimas jo patikimumu, jo charakteriu, juo, kaip bendrapiliečiu ir sąjungininku. Mat tuo klausimu šiandien nebėra jokių „bet": arba tu priklausai reakcijai, arba revoliucijai. Viskas priklauso nuo apsisprendimo. Artistas dar nėra apsisprendęs. („Poetas kišasi į politiką" – *Der Dichter greift in die Politik*, Leipzig, 1976, S. 318–319.)

Pasak Rubinerio, artistai yra ne daugiau kaip buržuazijos „gerai ar blogai šeriami maniežo gyvuliai", sąmoningo atitraukimo nuo tikros kovos agentai. Jie yra kastruoti gaidžiai, pramogų vergai, užsiimantys prostitucija kvailiai, pasmerkti „žemesniųjų žmonių būčiai" dėl savo dviprasmės padėties buržuazinėje kultūroje. Jie įtariami asocialumu – tai nepakenčiamas dalykas tiems, kurie kalba „ateities žmonių" kalba. Rubineris pasmerkė buržuazinį artistą, remdamasis naujuoju socialumu, kuris būsiąs ateityje: „nauja bendrija", nauja žmonija. Jos pusėn turi stoti artistas, liovęsis būti vien tik vaidmenų medžiotoju, ir tada jis vėl taps normaliu bendrapiliečiu ir charakteriu. Rubinerio šūkis: „Charakteris vėl reikalingas". Naujojoje bendrijoje artistas išnyksiąs (tokiu pavidalu, kokiu mes jį ligi šiol pažįstame) ir jo vietą užimsiąs dvasiškai aukštai stovintis „diletantas", „kalbėtojas", kuriam atsiradus baigsis „artisto prostitucijos epocha". Rubinerio tekstą skaitai kaip naujo socialistinio moralizmo dokumentą; šio moralizmo valanda išmušė karštais vilhelmizmo žlugimo mėnesiais – nugara jaučiant Rusijos revoliucijos dvelksmą.

Nėra reikalo komentuoti Rubinerio tekstą; tai padarė patys įvykiai – jie parodė, kad socialinė psichologinė tendencija nepavertė artistų charakteriais, greičiau charakterius vertė artistais. Bet iš milijonų mažų istorijų, kurios virto didele istorija, norėčiau pacituoti vieną, papasakotą Gustavo Reglerio. Ji yra tarsi momentinė žymių Berlyno komunistų aplinkos nuotrauka, komunistų, kurie tuomet dar tikėjo, kad sugebės vien retorika pasipriešinti pergalingam fašistų žygiui. Aprašome 1933 m. vasario 28 dieną, kai buvo likę dvi dienos iki lemtingos datos.

„28-oji vasario buvo paskutinė groteskiška diena Berlyne. Kantorovičius virėsi tirštą avižinę košę, kai aš atėjau pas jį pasižiūrėti, ar nėra pašto... Radau pakvietimą į Žaliąją savaitę, ūkininkų parodą.

– Paklausk Devaldo, – pasakė Kantorovičius, – jis vakar čia buvo.

Devaldas, laisvas artistas, atėjo iš virtuvės, išpūtė skruostus, atkišo pilvą ir įsispraudė į akį monoklį.

– Puikus šou! – mėgdžiojo jis... Galvijas įžūlėja. Augina per daug daržovių, mažiau valgo duonos. Tuojau viskas bus kitaip... Keturiolika metų marksizmo praėjo, ar ne?

Devaldas jau kalbėjo ne kaip Rytų Prūsijos junkeris, jis mėgdžiojo Hitlerio balsą. Kantorovičius maišė savo košę, kurią valgė kasryt, tikėdamasis, kad ji pašalins naktinio rūkymo nuodus. Devaldas nuleido ant kaktos plaukų sruogą.

– Aš pakankamai ilgai laukiau! – sušuko jis. – Aš būsiu kancleris su bite panosėje. Mano sruoga žavės visus vokiečius. Mano paakių maišai bus naujo grožio idealas... Socialdemokratų partija įlįs į pakrosnio skylę. Komunistų partija nešios po namus spausdintą protestą...

– Ei! – šūktelėjo Kantorovičius ir truputį susirūpinęs pasižiūrėjo į piktžodžiautoją, kuris šaipydamasis darėsi panašus į aiškiaregį.

– Aš nepakenčiu prieštaravimų! – šaukė monotonišku ir vis dėlto isterišku „fiurerio" balsu Devaldas. – Nėra jokio proletariato, jį aš išsiųsiu į Maskvą, yra vokiečių tauta, ir ji seks paskui mane iki paskutiniosios, nes yra ištikima, pripažįsta savo fiurerį ir mielai leidžiasi spardoma į užpakalį. Tas Schleicheris jau mėnuo ir dvidešimt keturios dienos prie vairo, kuris priklauso man. Bet aš jam užčiaupsiu srėbtuvę, nepraeis nė savaitė, kai vienu geruoliu bus mažiau, ir Vilhelmštrasė turės didį fiurerį, prisiekiu savo bite ir sruoga...

Suskambo telefonas. Kantorovičius pakėlė ragelį, truputį pasiklausė savo varno veidu, tarsi užsimiegojęs, paspragsėjo pirštais, paskui jo kakta įsitempė, jis kelissyk nusilenkė ir pakabino ragelį. Jo veidas atrodė dar labiau pasenęs, kai žvairuodamas į Devaldą pasakė:

– Schleicheris atsistatydino, Hitleris bus kancleris.

Devaldas skubiai nusibraukė nuo kaktos sruogą. Atrodė, lyg jis būtų išsigandęs, kad mes jo neužmuštume." (*Das Ohr des Malchus*, Ffm., 1958–1975, S. 189–190.)

13. Oplia, mes gyvenam? Naujieji dalykiniai cinizmai ir istorijos apie sunkų gyvenimą

„Nuo to laiko praėjo 10 metų. Ten, kur mes matėme tiesius kelius, nepermaldaujama tikrovė juos iškreivino. Ir vis dėlto krutam į priekį... Viskas taktika, mano mielas".

Vokietijos socialdemokratų partijos ministras Kilmanas Ernsto Tollerio knygoje „Oplia, mes gyvenam", 1927

Aš prieš dalinimą į dvi dalis (stiprus–silpnas, didelis–mažas, laimingas–nelaimingas, idealus–neidealus). Juk taip yra tik dėl to, kad žmonės nesugeba galvoti daugiau kaip apie du dalykus. Žvirblio smegenyse daugiau netelpa. Bet sveikiausia juk paprasta: laviruoti...

B. Brechtas, „1920–1922 dienoraščiai"

Revoliucija buvo ryškių kontrastų ir absoliučių alternatyvų metas, kai viešpatavo juoda–balta spalvos, o po dešimties metų dominavo kokčiai sudėtingas pilkos spalvos ir jos niuansų žaismas. 1928 metais 1918 metų lapkričio vyrai buvo seniai įsivėlę į „nepermaldaujamų faktų" ir „mažesnio blogio" stumdynes. Visa persmelkiantis moralinis ir taktinis reliatyvizmas ėdė senesnius „identiškumus". Literatūrinis ekspresionizmas buvo paskutinis supaprastinimo pasispardymas – modernių išraiškos priemonių sukilimas prieš modernias patirtis, kompleksiškumą, reliatyvumą, perspektyvizmą. Modernumui adekvati pasirodė esanti kubistinė skulptūros tendencija, pagrįsta suvokimu, kad daiktai iš įvairių perspektyvų atrodo skirtingai.

Taktikos, reklamos, propagandos eroje kubistinis „mentalitetas" tapo bendru intelekto reiškiniu. Greta jo iškilę senesni identiteto ir charakterio modeliai atrodė archajiški ar folkloriniai, jeigu ne kvaili. Tokiomis sąlygomis egzistencine problema tapo, kaip apsaugoti nuo galutinio išsekimo ir sunaikinimo tai, ką tradicija va-

dino humaniškais dalykais. Tai, kad vėlyvasis buržuazinis menas ryžosi tokių klausimų kančiai ir su tuo susijusiems psichopolitiniams jutimams, rodo, Thomo Manno žodžiais tariant, jo „kančias ir didybę". Kai ką iš tų jutimų bandysiu aprašyti ir jų padedamas paaiškinti humaniškumo ir nehumaniškumo klausimų prasmę ir skausmingumą. Iš pradžių naudosiuosi labai plačiomis abstrakcijomis, kurios turėtų paaiškinti šiuolaikinį „sistemų" ir „jautrumų" nutolimą.

Veimaro socialinis charakteris persiformavo spaudžiant trigubo kompleksiškumo frontui. Pirmasis frontas atakavo amžininką kaip slegianti politinių struktūrų ir jėgų santykio maišatis. Kas buvo aiškinama (Sontheimerio ir kitų) kaip „antidemokratinis mąstymas Veimaro respublikoje", buvo tik visuomeninio skepsio ir privataus rezervuotumo politiniams dalykams aisbergo viršūnė. Čia būta racijos, kurios šiandien negalima nematyti. Nė vienu metu kokios nors politinės valios transmisija – „rinkėjų užduotis" – neveikė taip, kad tarp rinkėjų ir išrinktųjų galėtų susidaryti patikimi ir lojalūs ryšiai. Masių „politizavimas" nuo pat pradžių buvo lydimas nepastebimos antipolitikos ir susijęs su nusivylimu, sutrikimu, priešiškumu, pykčiu, įniršiu ir tuo, kad reakcingas valstybės aparatas visiškai neatitiko liberalios konstitucijos dvasios. Veikiama nuolatinio užsienio politikos spaudimo ir neparlamentinio radikalizmo, respublika visą laiką buvo silpnos ir nerespektabilios būsenos. Didelės visuomenės grupės niekada nenorėjo pripažinti valdančiųjų „politinių laimėjimų" (nepaisant to, kad valdžioje buvo Rathenau ir Stressemanas, Rapallo ir Locarno). Tokia labili neatraktyvi būsena skatino politinį poliarizavimąsi tarp, pavyzdžiui, naujojo dalykiškojo ir senojo moralistinio tipo. Ten, kur pirmasis, iš dalies ciniškai laviruodamas, iš dalies realistiškai žiūrėdamas į savo pareigas, bandė taikytis prie sąlygų, kad išspaustų iš to, kas geriausia, antrasis, daug galingesnis, sparnas bandė kelti pažiūrų maištą prieš faktus, charakterių pučą prieš komplikuotumus. Apie fašizmą jau buvo kalbama kaip apie sugestyvų politinį supaprastinimo judėjimą. Tačiau jis sudaro globalinės mūsų laikų psichologinės politinės problematikos dalį. Mat modernizavimo skausmas persmelkė visas visuomenės grupes, patyrusias techninį ir politinį *aggiornamento*. Čia taip pat išryškėjo ypatingas vokiškas paveldas – būtinybė iki

galo pagrįsti ir ideologiškai išpūsti net banaliausius praktinius klausimus. Trintis su tuomet smarkiai besiveržiančiu amerikietišku naujojo dalykiškumo pragmatizmu iki paskutinės ribos įaudrino metafizines politikuojančių išsimokslinusių vokiečių nuotaikas. Šiandien, po planavimo ir prablaivėjimo dešimtmečių, nebegalima įsivaizduoti to pažiūrų rūko, kuris 3 dešimtmetyje gaubė politinį ir metafizinį anstatą... Jame vyko, mums dabar to nepastebint, tikroji socialinė psichologinė Veimaro respublikos drama: jos arena buvo nepastebimas ir vis dėlto labai konkretus pritariančiųjų ir neigiančiųjų, laviruojančiųjų ir charakterių, cinikų ir konsekventų, pragmatikų ir idealistų frontas. Galbūt fašistų triumfuojanti paslaptis buvo tai, kad jiems pavyko pralaužti tą psichologinį politinį frontą ir sugalvoti cinišką idealizmą, nuoseklų laviravimą, charakteringą plaukimą visų drauge ir nihilistinį sakymą „taip". Tautinio nihilizmo sėkmė daugiausia pagrįsta apgaulingu triuku – buvo sukelta didžiosios dalies protestuojančiųjų, nelaimingųjų ir neigėjų iliuzija, kad jie yra tikrieji realistai ir pašauktieji statyti naują, grandioziškai supaprastintą pasaulį.

Antrasis sudėtingumų frontas, kuriam spaudžiant formavosi to meto „aš", buvo nervus draskantis viešai besikivirčijančių politinių ir ideologinių grupių partikuliarizmas ir sinkretizmas. Ši patirtis dabar guli po antkapiu su užrašu „pliuralizmas". Tačiau tuomet, kai masės dar visai nebuvo linkusios su viskuo sutikti ar greičiau į viską žiūrėti abejingai, „pliuralizmas" dar veikė amžininkus; tie, kurie dar nėra visiškai surambėję, ir šiandien tai jaučia. Prieštaravimai dar toli gražu nebuvo virtę vien skirtybėmis ir buvo labai ryškiai jaučiami, antra vertus, prasidėjo vienodinimo tendencija – visa, kas reiškėsi kaip prieštaravimai, imta versti į bendrą katilą ir maišyti kaip įvairialypę vienodybę. Ir čia žiniasklaida jau vaidino jai būdingą vaidmenį: ji nudialektino tikrovę (žr. 9 ekskursą). Musilis to meto dvasinę būseną vadino „Babilono pamišėlių namais" („Bejėgė Europa" – *Das hilflose Europa*), po kurių langais šaukia tūkstantis balsų. Pats Veimaro pliuralizmas dar turi du polius: plečiantį, niveliuojantį, stimuliuojantį apžvalgą ir smulkiaūkininkiškąjį, atomistinį, atsitraukiantį. Masinė žiniasklaida ir masinės partijos plačiai sinchronizuoja sąmones, o nesuskaičiuojamos smulkios grupės slepiasi nevaldomose gyvenimo erdvėse, mikro-

ideologijose, sektose, subvisuomeninėse ir regioninėse bei kultūrinėse provincijose. Kartais amžininkai tik vėliau sužinodavo, kokiu laikotarpiu jie gyveno ir ką tuo metu darė; tai galima gerai suvokti iš tada ypač klestėjusios memuarinės literatūros manieros. Šių pliuralistinių realybių amžininkas norom nenorom tapo piliečiu, gyvenančiu lokalinėje ir kultūrinėje provincijoje, bet kartu viena koja stovinčiu bendroje žemėje. Visiems pasidarė būdingi amfibiški mentalitetai. Žlugo identiteto mitai. Visa kita padarė nuo 3 dešimtmečio juntamas darbo moralės ir laisvalaikio moralės poliarizavimasis: „aš" suskilo į dvi atskiras puses, kurioms „charakteris" veltui stengėsi komanduoti. Čia pirmą kartą išryškėjo, kad buvo pakeltas iešmas visuomenės psichologizavimui.

Trečias frontas kaip tik su tuo ribojosi. Tai buvo vartotojiškumas ir kosmetinis realizmas, kuris formavosi naujuose viduriniuose sluoksniuose, priverstuose mokytis naujo lankstumo ir naujo vinklumo. Mat atsiradus didmiesčių tarnautojų civilizacijoms (kaip jų pavyzdį ypač mėgstama nurodyti 3 dešimtmečio Berlyną) iš tiesų prasidėjo nauja socialinė psichologinė era. Ji turėjo neginčijamų amerikietiškumo bruožų. Jos lemtingas kūrinys buvo laisvalaikio individas, savaitgalio žmogus, atradęs atsiribojimo patogumą ir dvigubo gyvenimo komfortą. Vakarai mokėsi pirmų amerikietiškų žodžių, tarp jų vieno, kuris daugeliui simbolizavo jų žlugimą: *weekend,* savaitgalis. Jį šlovino jau *Comedian Harmonists:*

Savaitgalis, saulės šviesa,
Ir mudu miške dviese.
Štai ir laimė visa –
Savaitgalis, saulės šviesa.

Nei mašinų, nei jokių plentų!
Aplink tiktai mes vieni du,
Miške toli viens kito glėby,
Dievulis užsimerks ir nieko nematys.

Atsirado naujų motyvų: atsitraukimas į laisvalaikius, šiuolaikinis nusigręžimas nuo šiuolaikinių atributų, savaitgalio vitališkumas ir lengvas seksualinės revoliucijos dvelksmas. Miškas tarsi savaime tapo privaloma didmiesčių gyventojų poilsio zona; rei-

kia nepamiršti, kad tiktai prieš vieną kartą vokiečiai kultivavo miško mistiką.* Labai populiarūs to meto šlageriai instinktyviai iliuzionistiškai ir kartu ironiškai rėmėsi naujųjų miesto viduriniųjų sluoksnių laisvalaikio mentalitetu. Jiems pasaulis turėjo atrodyti rožinis, ir dėl to ne vien Dievas užmerkė akį. Šlageriai įėjo į plačią pramogų sistemą, kuri dėl pelno aistringai ėmėsi uždavinio ištapetuoti laisvalaikio pasaulius ištaigingomis ir vaiskiomis iliuzijomis.

Liūdnai pagarsėjęs 3 dešimtmetis pradėjo masinės kosmetikos erą. Jos padarinys – toną duodantis tipas, šypsantis, išsiblaškęs šizoidas, kitaip tariant, „mielas žmogus" blogiausia to žodžio prasme. Kracaueris, stebėjęs šiuos fenomenus nuo jų atsiradimo pradžios, 1929 m. rašė:

„Be galo pamokoma yra informacija, kurią aš gavau vienoje Berlyno universalinėje parduotuvėje. „Priimdami pardavėjus ir kontoros darbuotojus", – sako lemiamą balsą turintis kadrų skyriaus ponas, – „mes visų pirma kreipiame dėmesį į malonią išvaizdą". Aš paklausiau, kaip jis tai supranta – ar žmogus turi būti pikantiškas, ar dailus. „Ne tik dailus. Svarbiau morali rožinė odos spalva, jūs juk žinote..." (S. Kracauer, *Schriften I*, Ffm., 1971, S. 223)**

Ir Gustavas Regleris, kuris parašė anksčiau cituotą siurrealistinę sceną su artistu, turėjo progos savo kailiu išbandyti virtimo „mielu žmogumi" metamorfozę prekių pasaulyje. Vedęs didelės universalinės parduotuvės savininko (kurį jis vadino „vilku") dukterį, jaunuolis savo uošvio buvo geranoriškai priverstas imtis rimtos profesijos jo įmonėje. Regleris tapo tekstilės skyriaus mokiniu, vėliau vadovaujančiu tarnautoju:

„Aš mokiausi aptarnauti klientus, šypsotis, meluoti, kalkuliuoti ir matuoti, švelnaus ir energingo elgesio, mados kaprizų ir tarnautojų psichologijos, komivojažerių pokštų ir profsąjungų reikalavimų, vyriausybės potvarkių ir mokesčių triukų..." (p. 134)
Aš vis tolau nuo tautos, kuriai prieš penkerius metus neprašytas pasisiūliau, ir vis labiau tolau nuo savęs.

* Plg.: Jean Améry, *Unmeisterliche Wanderjahre*, Stuttgart, 1970.
** Ernstas Blochas apie tai taikliai sakė (1929): „Kracaueris labai moka likti nuošalėje". (*Erbschaft dieser Zeit*, Ffm., 1977, S. 33.)



Gretel Grow, dar vakar Berlyno sekretorė, šiandien Holivudo reviu artistė...

Mano nervų sistemoje atsirado tai, kas vėliau buvo vadinama „menedžerių liga": darbas tapo mano namais... tai buvo bėgimas į aktyvumą, tuščia sielos eiga. Nedarbo dienas ir atostogas gaubė pavojinga tyla... (p. 138–139)

...aš buvau ne aš. Vienas iš menedžerių ligos simptomų yra suskaldyta sąmonė, kuri nebeleidžia susikoncentruoti į svarbius dalykus. Turėjo sukelti šoką jau vien tai, kad reikia vėl sulydyti krūvon atskilusias dalis..." (*Das Ohr des Malchus*, Ffm., 1975, S. 140.)

3 dešimtmetyje vidurinės klasės masėse įsigalėjo socialinis psichologinis šaunaus „mielo žmogaus" dizainas. Jis sudarė psicho-

Valpurgijos naktis Henkellio lauke. Th. Th. Heine's piešinys, 1928 m.



loginį „naujojo dalykiškumo"* pamatą – t. y. to prisitaikymo realizmo, kuriuo miestų kultūriniai sluoksniai bandė atsiliepti į nepakeičiamus ir iš dalies priimtinus naujųjų laikų faktus. Sunku pasakyti, kada amžininkai sąmoningai pajuto socialinio psichologinio klimato pasikeitimą. Aišku tik tiek, kad jis tarp 1921 ir 1925 metų turėjo būti taip plačiai įsišaknijęs, kad nuo dešimtmečio vidurio galima buvo pereiti prie sąmoningo, netgi programinio kul-

* Lietuvių literatūrologijoje ir menotyroje vokiečių literatūros ir dailės srovė „Neue Sachlichkeit" dažnai vadinama „naujuoju daiktiškumu" (red. past.).

tūrinės veiklos ir psichinių refleksų pavertimo „dalykine" tendencija. Karštais infliacijos metais (1921–1923) literatūra ir „papročių istorija" registravo pirmus ryškius neohedonizmo srovių proveržius. Provincijoje tokios sąvokos kaip Berlynas, prostitucija ir spekuliacija tapo neatskiriamais junginiais. Esant didelei infliacijai, sukėlusiai kapitalo koncentraciją ir eksporto bumą, kupiūrose šuoliuojant nuliams, vyko generalinė naujojo vidurinio sluoksnio iliuzionizmo repeticija; šou prasidėjo. Vokiečių žiūrovų širdis užkariavo amerikietiški reviu. Nuogomis kojomis ir krūtinėmis triumfavo naujasis amerikietiškas būdas būti begėdiškam (-ai). Nieko nepadėjo vyskupų konferencijos pagalbos klyksmai. Nuo 1923 m. ir viešasis pramogų radijas ėmė rūpintis nauja visuomenės dėmesio studija.

Kad iš tiesų įvyko didelis klimato pasikeitimas, ypač pajuto tie amžininkai, kurie sėdėdami kalėjime ilgus metus buvo atskirti nuo Veimaro respublikos naujosios kasdienybės. Sugrįžimas į svetimu tapusį pasaulį jiems kėlė šoką. Jie labiau negu kiti fiksavo padidėjusius reikalavimus, kuriuos individų norui gyventi ir teigimo galimybėms kelia modernaus kapitalizmo ambivalentiškumai ir cinizmai. Döblinas savo romane apie Francą Biberkopfą 1923 m. papasakojo tokią sugrįžimo istoriją; ji prasideda įspūdinga Biberkopfo kelione per ilgai nematytą miestą, kuriame jam sukasi galva. Romanas pratęsia medicininio cinizmo ir karinio cinizmo linijas, einančias iš pasaulinio karo: ir didmiestyje kova vyksta toliau; Biberkopfas tampa vienarankiu.* Miestas pasitinka jį kaip iškrikęs frontas, kur tas, kuris norėtų būti „charakteris", „padorus žmogus", turi pražūti. Biberkopfui daug kainuoja noras išlikti savimi ir stipriam. Pabaigoje, kai jis beprotnamyje vaduojasi mirtimi, mirtis jam pasako, ką jis neteisingai darė.

„...Tu spazmiškai laikeisi stiprybės, vis dar esi į ją įsikibęs, o juk tai nieko neduoda... Juk tu nori būti vien stiprus... Vis kvaksėjai: „aš" ir „aš", „neteisybė,

* Iš Hanso Henny Jahnno recenzijos (1929): „Šiaip ar taip, tai kraupu. Ir neišvengiama. Ir tiktai viena mintis fanatiškai pabrėžiama: būk už sumautą gyvenimą, nes jis vis dėlto yra gyvenimas. Mirtis vis tiek ateis pakankami anksti. Ji iš tiesų ateina ir yra mums pristatoma. Čia suvoki, kas yra skausmas. Kaip ir po kiekvienos svarbios knygos, taip ir čia reikės kai kam ryžtis, nes buvo patirta kai kas tikra." (H. H. Jahnn, *Werke u. Tagebücher,* Bd. 7, Hamburg, 1974, S. 253.)

Francas Biberkopfas (Heinrichas Georgė) išeina iš Tegelio kalėjimo. Filmo „Berlynas – Aleksandro aikštė" scena, 1931 m.



kurią aš patiriu" ir „koks aš kilnus, koks subtilus, man niekas neleidžia parodyti, koks esu..." (p. 388–391)

Maxas Hoelzas, garsiausias 3 dešimtmečio politinis teroristas, po aštuonerių metų kalėjimo 1928 m. amnestuotas, savo dar ir šiandien vertame paskaityti pasakojime apie jaunystės kovas ir kalėjimo įspūdžius „Nuo Baltojo kryžiaus prie Raudonosios vėliavos" (*Vom Weissen Kreuz zur Roten Fahne,* Berlin, 1929) užsimena apie tai, kokį neapsakomą įspūdį grįžus jam padarė naujieji didmiesčio vaizdai, automobiliai, vitrinos ir žmonės.*

Itin reikšmingą sugrįžimo istoriją papasakojo Ernstas Tolleris. Jis pats po penkerių metų, praleistų blogos šlovės Nyderšėnenfeldo prie Le-

* Apie Hoelzą dar žr. mano knygoje: *Literatur und Lebenserfahrung. Autobiographien der 20er Jahre,* München, 1978, S. 190 ff., S. 202 ff., S. 311 ff.

cho kalėjime Bavarijoje (1919–1924), patyrė tokį sugrįžimą į naujai dalykišką, nesustyguotą Veimaro visuomenę. Kai 1924 m. buvo paleistas, respublika pirmą kartą nuo savo gyvavimo pradžios ėmė tarsi stabilizuotis. Tais „dalykinės prievartos", kompromisų ir naujųjų realizmų metais Tolleris toliau blaivėjo politiniu ir moraliniu atžvilgiu. Jis tiesiog traukte traukė į save laiko dvasią, studijavo ir vaizdavo ją visomis priemonėmis. Jo stebėjimų rezultatas yra viena įspūdingiausių to dešimtmečio pjesių, kupina laiko patirties ir veikiama labai kartaus, bet vaiskaus didėjančio realizmo skausmo: „Oplia, mes gyvenam".* Erwinas Piscatorius šią pjesę prašmatniai pastatė Berlyne 1927 m.

„Reikia išmokti matyti ir nesiduoti paminamam", – sako Krolis, darbininkas, antrame pjesės veiksme. Tas, kuris turi mokytis matyti, yra 1918 m. revoliucionierius Karlas Tomas, sugrįžėlis. Jis aštuonerius matus buvo uždarytas beprotnamyje. Senų idėjų pilna galva dabar jis susiduria su naująja 1927 m. tikrove. Jis negali suvokti, kas per tą laiką atsitiko andainykščiams atsakingiems, doriems bendražygiams. Jam į baisingą kamuolį susiveja du dalykai, nebetelpantys galvoje: senųjų utopiškai radikalių kairiųjų konfrontacija su skausmingais respublikos kasdienybės faktais, kita vertus, didmiesčio masių klimatą ėmė lemti vartotojiškos, iliuzionistinės, kosmetinės ir išblaškytos gyvenimo formos. Paleistam iš beprotnamio jam atrodo, kad būtent dabar atsidūrė beprotnamyje. Vis dėlto jis greit supranta, kad šypsantis veidas yra naujo stiliaus atributas, kaip ir „morali rožinė odos spalva", tokia brangi kadrų skyrių viršininkams. Ir jis nueina pas grožio chirurgą:

„Neišsigąsk, motuše Meler, nemanyk, kad aš vėl tapsiu pamišėliu. Visur, kur tik prašiau darbo, viršininkai man sakė: „Žmogau, kas per numirėliškai liūdna mina? Jūs mums išvaikysite visus klientus, mūsų laikais reikia juoktis, visą laiką juoktis". Tada aš ir nuėjau... pas grožio chirurgą. Ir štai naujas fasadas. Ar aš ne mielas?

PONIA MELER: Taip, Karlai. Tu patiksi merginoms. Man tik iš pradžių buvo truputį nejauku... Kas per reikalavimai. Dabar jau sutartyje turėsi įsipareigoti dešimt valandų šypsotis lenkdamas nugarą..." (3 veiksmas, 2 scena)

* Kaip Tollerio išvados „laisvėje" susijusios su mokymosi „kalėjimo sąlygomis" procesais ir sensibilizacijomis, sužinoma grįžus prie jo kalėjimo raštų. Juos nurodo Kurtas Kreileris. Tolleriui skirtuose skirsniuose savo puikios dokumentacijos: „Jie mus lėtai žudo" – *Sie machen uns langsam tot... Zeugnisse politischer Gefangener in Deutschland 1780–1980*, Neuwied, 1983. Šios knygos dokumentus skaitai kaip „sisteminio" cinizmo slaptąją istoriją iš vidinės jo aukų perspektyvos.

Per šią kamuolio dalį Karlas šiaip taip braunasi, fatališkai taikydamasis ir su ironija. Kas kita politiniai moraliniai pasikeitimai, apie kuriuos Eva Berg, buvusi meilužė, sako:

„Paskutinieji aštuoneri metai... mus pakeitė labiau negu paprastai šimtmetis." (2 veiksmas, 1 scena)

Brandžiame, dalykiškesniame ir liūdnesniame socializme senoji moralistinė maištininkiška kalba nebegalioja. Karlas Tomas naująjį kairiųjų dalykiškumą vadina „surambėjimu". Ar tai teisinga? Eva, dar puikiai išmananti socialistinės kovos tradiciją, kalba apie tai, kad reikia suaugti, nebūti vaiku.

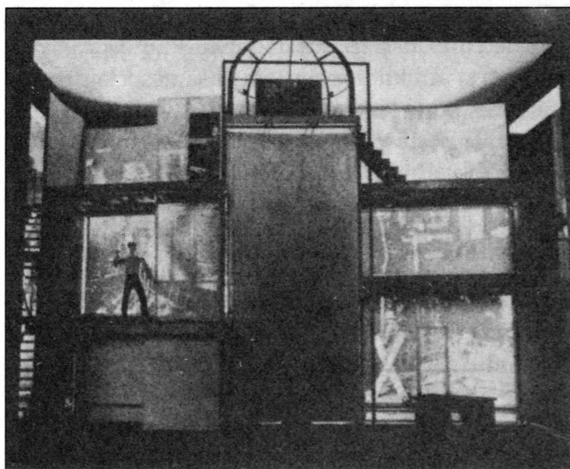
„Tu vėl vartoji sąvokas, kurios nebegalioja. Mes nebegalime sau leisti būti vaikai. Mes negalime išmesti į kampą įgyto įžvalgumo, žinojimo..." (II,1)

Naujoji patirtis lygiai taip pat išsekino senąjį politinį moralizmą, kaip naujieji seksualiniai santykiai niekais pavertė senuosius ištikimybės, artumo ir ryšio lūkesčius. Karlas Tomas kenčia ir dėl to, kad gulėjimas su ta moterimi jam nesuteikia jokių vilčių ateičiai.

Įvairūs naujumo aspektai jam susilieja į viena: tarp emancipacijos ir dekadanso, pažangos ir korupcijos, blaivumo ir nihilizmo susidaro ryškios pereinamosios zonos. Slegiamas daugelio ambivalentiškumų, Tomas galop nebeištveria. Sutrikęs ir netekęs vilties, jis ryžtasi nušokti nuo tos beprotiško dalykiškumo karuselės. Galop jis dar norėtų šį tą „atlikti" ir planuoja nušauti socialdemokratų ministrą Kilmaną, kuris jam veltui bandė išaiškinti, kad Vokietijos socialdemokratų partijos cinizmas esąs dalykiškumas ir kad pažanga mieliau renkasi kreivus kelius. Tomas po to pasikaria kameroje, į kurią buvo uždarytas vietoj tikrojo žudiko; žudikas, žinoma, buvo dešinysis. Sodriomis scenomis Tolleris kuria metodiškai iškreipto pasaulio panoramą. Paradoksai ciniškai tiesmukai lipa vienas ant kito. Grafas Landė, apmokėjęs žmogžudystę, atidengia paminklą nužudytiesiems; ministro duktė, prisipažįstanti turinti lesbietės polinkių, miega ir su tuo grafu ir t. t.

Jei kalbėsime apie šios pjesės „tendenciją", tai ji, žinoma, yra tokia: reikalaujama, kad ir būdamas faktiškai blaivus socializmas palaikytų aukštą utopijos liepsną, užuot tapęs ciniškas.

Kova neturi kovotojo dėl gero „tikslo" paversti gyvuliu. Socialistinė liepsna, sako Eva, nėra užgesusi, bet „ji kitaip dega, nebesimpatiškai". O kadangi ta liepsna negali aiškiai apšviesti visuomeninių santykių, tai ją sugeria bendra prieblanda. Kas nori toliau pagal ją orientuotis, turi atstovauti socializmui kaip kairysis egzistencialistas (su tam tikra sociologijos priemaiša) – arba jį palauš neviltis, kaip pjesės herojų. Tolleris rodo abi dramos išeitis greta viena kitos, puse širdies būdamas žūstančiųjų pusėje, kita – toliau mokydamasis, toliau vildamasis. Ir pastarąją, „perspektyvių pažiūrų" išeitį, nugali „aperspektyvaus pasaulio" (Gebseris) pasirodymas. Jis reikalauja iš mūsų laisvo, daugiaplanio ir vis naujo žvilgsnio. „Oplia, mes gyvenam" yra svarbus nedogminio Veimaro intelekto „politinio kubizmo" dokumentas. Jis rodo žiūrovui, kad tas, kuriam svarbus intelektualus santykis su savo laiku, niekuomet negalės sugrįžti prie paprastų santykių tarp naivaus „aš" ir aiškiai suskirstyto monoperspektyvinio pasaulio. Universumas tampa multiuniversumu, individas multiindividu – labai suskaidytu.



Traugottas Mülleris, Ernsto Tollerio pjesės „Oplia, mes gyvenam" scena. Režisierius Erwinas Piscatoras, 1927 m.

9 ekskursas. Žiniasklaidos cinizmas ir atsainumo treniruotė

„Taip, tarė Tunda, žmogus prarandi distanciją. Esi taip arti reiškinių, kad jie tavęs visiškai nebejaudina".
Josephas Rothas, „Begalinis bėgimas", 1927

„Jo galva buvo įkaitęs rutulys, į jį krito daiktai, kurie ten ėmė šnypšti ir tirpti".
Vicki Baum, „Žmonės viešbutyje", 1931

Šiuolaikinė masinė žiniasklaida rūpinasi naujovišku dirbtiniu sąmonių aklimatizavimu visuomenės erdvėje. Kas yra įtrauktas į jos sroves, pajunta, kaip jo „pasaulėvaizdis" vis ypatingesniu būdu įperšamas, parduodamas, įsigyjamas iš antrų rankų. Žinios užplūsta telefikuotą sąmonę pasaulinės medžiagos informacinėmis dalelėmis; kartu jos paverčia pasaulį fluorescuojančiais žinių landšaftais, mirgančiais „aš" sąmonės ekranuose. Žiniasklaida iš tiesų gali ontologiškai reorganizuoti tikrovę mūsų galvose.

Čia viskas turi prasidėti labai nekaltai. Žmonės skaito laikraštį ir mano, jog suvokia dalykus, kurie juos „domina", nuo 3 dešimtmečio taip pat klausosi radijo, skuba perpildytomis gatvėmis, kur daugybė reklamų ir vitrinų su viliojančiais dalykais. Jie gyvena miestuose, kurie yra ne kas kita kaip pastatyta žiniasklaida, aptraukta susisiekimo priemonių ir ženklų voratinkliu, nukreipiančiu žmonių srautus. Metropolis atrodo kaip gigantiškas pratekamasis kaitintuvas, pumpuojantis subjektyvią plazmą per savo vamzdynų ir ženklų sistemas (plg. Rathenau metaforas šio skyriaus 7 poskyryje „Depersonalizacija ir susvetimėjimas"). Kita vertus, ir žmonių „aš" veikia kaip įvairiais būdais jų jusles pasiekiančių žinių srovių kaitintuvai, filtrai ir kanalai. Tuo būdu „aš" ir pasaulis pasidaro dvigubo suskystėjimo būsenos ir ima ontologiškai vinguriuoti – tai aprašyta tūkstantis ir vienoje modernioje „krizės" teorijoje.

Kad su „savitumu" ir „charakteriu" tokiame pasaulyje toli nenueisi, rodo daugybė charakterių ir moralistų istorijų, kurios neretai baigėsi herojų žūtimi. Prisitaikymas tapo psichologiniu laiko

reikalavimu. Kur galima to geriau išmokti, jeigu ne iš miesto žiniasklaidos? Ji pateikia sąmonei kasdienę pilkos įvairovės, margos vienodybės ir normalaus absurdo porciją, ir tai verčia moralizuoti linkusį „aš" visą laiką mokytis brechtiško „laviravimo". Mes pateikiame šiuolaikinės literatūros pavyzdžių, kaip protingi individai elgiasi su žiniasklaidos pasaulio prievarta.

Puikus Ericho Kästnerio romanas „Fabianas" prasideda tokia momentine nuotrauka:

„Fabianas sėdėjo „Špalteholco" kavinėje ir skaitė vakarinių laikraščių antraštes: Anglų lėktuvas sprogo virš Bovė, Strichninas buvo laikomas greta lęšių, Devynmetė mergaitė iššoko pro langą, Vėl nepavyko išrinkti ministro pirmininko, Žmogžudystė Lainco zoologijos sode, Skandalas miesto aprūpinimo skyriuje, Dirbtinis balsas liemenės kišenėje, Ruro anglių apyvarta mažėja, Dovanos reicho geležinkelio direktoriui Neumanui, Drambliai gatvėse, Įtampa kavos rinkose, Skandalas dėl Claros Bow, Šimtas keturiasdešimt tūkstančių metalo darbininkų žada streikuoti, Nusikaltėlių drama Čikagoje, Derybos su Maskva dėl medienos dempingo, Štarhembergo jėgeriai maištauja. Kasdienė duotis. Nieko ypatinga." (p. 7)

Surikiavus iš eilės išnyksta didelio, mažo, svarbaus, nesvarbaus, beprotiško, rimto ir t. t. „ypatingumas" ir „pirminis tikrumas". Kas nuolat gyvena tarp tokių iškreiptų lygiavertiškumų, to akys, visą laiką matydamos drumstą šviesą, nebegali įžvelgti dalykų individualumo ir esmės; žmogus mato kiekvieną dalyką tik pagrindinės spalvos – mato pilkumą, rūpestį, absurdiškumą. (Panaši scena yra Irmgard Keun tuo pačiu metu parašytame romane „Gilgi – viena iš mūsų" – *Gilgi – eine von uns,* 1931.)

Sugrįžėliai pirmieji labai aiškiai perpranta šį žiniasklaidos pasaulį; vienas tokių yra leitenantas Tunda reikšmingame Josepho Rotho romane „Begalinis bėgimas" (1927). Ir jo akys yra iš kitur atėjusio, sugrįžusio iš Rusijos (Sibiro) revoliucijos kovų į Vakarų Europą ir atsidūrusio pasaulyje, kur grįžimas namo yra nebeįmanomas. Jis parsineša tik nemalonaus nustebimo jėgą.

„Jis matė neįtikėtinus įvykius ir faktus, nes ir įprasti jam atrodė keisti... Jis turėjo nemalonią savybę suvokti kraupiai protingą šio miesto beprotybę..." (p. 94)

Čia, žinoma, vėl kalbama apie Berlyną, M. Twaino žodžiais, „Europos Čikagą".

„Per kelias dienas mes matėme: pamišėlį ir procesiją, filmo premjerą, filmavimą, vieno artisto mirtiną šuolį Unter den Linden alėjoje, užpultąjį, benamių prieglobstį, meilės sceną Tyrgartene vidury šviesios dienos, skelbimų stulpus, traukiamus asilų, trylika užeigų homoseksualų ir lesbiečių poroms... vyrą, sumokėjusį baudą už tai, kad perėjo aikštę skersai, o ne stačiu kampu, svogūnų valgytojų sektos susirinkimą ir Gelbėjimo armiją...

Tai buvo metas, kai literatai, artistai, filmų režisieriai, dailininkai vėl galėjo užsidirbti pinigų. Tai buvo metas, kai vokiečių pinigai stabilizavosi, kai buvo atidaromos naujos bankų sąskaitos, netgi radikaliausi laikraščiai turėjo gerai apmokamų skelbimų ir radikalieji rašytojai gaudavo honorarus iš buržuazinių laikraščių literatūrinių priedų..." (p. 95–96)

Pavyzdinis Tollerio sugrįžėlis Karlas Tomas, dirbdamas kelneriu Grand Hotelyje, be to, atranda naują radijo realybę. Jis pirmą kartą išgirsta cinišką visų įvykių ir faktų sinchronizaciją eteryje:

„KARLAS TOMAS. Ar iš tiesų čia girdimas visas pasaulis?
TELEGRAFISTAS.Ar tai jums nauja?
KARLAS TOMAS. Ko jūs dabar klausotės?
TELEGRAFISTAS. Niujorko. Pranešama apie didelius Misisipės potvynius.
KARLAS TOMAS. Kada?
TELEGRAFISTAS. Dabar, šią valandą.
KARLAS TOMAS. Kai mes kalbame?
TELEGRAFISTAS. Taip, kai mes kalbame, Misisipė griauna užtvankas, žmonės bėga.
...Aš perjungiu. Paskutinės naujienos iš viso pasaulio.
GARSIAKALBIS. Dėmesio! Dėmesio! Neramumai Indijoje... Neramumai Kinijoje... Neramumai Afrikoje... Paryžius. «Paris Houbigant», elegantiški kvepalai... Bukareštas, Bukareštas, Badas Rumunijoje... Berlynas, Berlynas, Elegantiška dama nešioja žalius perukus... Niujorkas, Niujorkas, Išrasti didžiausi pasaulyje bombonešiai, galintys per sekundę paversti Europos sostines griuvėsiais... Dėmesio! Dėmesio! Paryžius, Londonas, Roma, Berlynas, Kalkuta, Tokijas, Niujorkas, Kavalierius geria «Mumm Extra Dry»..."

Kad ši naujoji žiniasklaidos ontologinė situacija smogia mirtiną smūgį klasikinei metafizikai, niekas taip gerai nesuformulavo kaip Robertas Musilis. „Žmogaus be savybių" *(Der Mann ohne Eigenschaften)* 54 skyrius yra aukščiausio lygio ironijos bandymas naują decentralizuotą, subjekto neturinčią žiniasklaidos ontologiją supriešinti su senąja visumos ontologija. Čia tradicinė vientiso, nedalomo buržuazinio individo sąvoka išnyksta. Valterio ir Ulricho dialogo apogėjus toks:

„– Reikia vertinti, jeigu žmogus šiandien dar nori būti vientisas, – pasakė Valteris.

– Dabar to jau nebėra, – tarė Ulrichas. – Užtenka vien pasižiūrėti į laikraštį. Jis pasidarė neįtikėtinai neperžvelgiamas. Ten kalbama apie tiek daug dalykų, kad nė pats Leibnizas nesuprastų. Bet žmogus to nepastebi; jis pasidaręs kitoks. Prieš visą pasaulį jau stovi nebe visas žmogus, o kažkas panašaus į žmogų, kas juda bendroje maitinimo terpėje".* (R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, 1967, S. 217)

10 ekskursas. Žmonės viešbutyje

Šioje palaimintoje vietoje
Lankės rinktiniai svečiai,
Sunkią naštą, uždėtą jums,
Nešę perdėm lengvai.
Walteris Mehringas, „Oplia, mes gyvenam!"

Tokiu metu, kuris žmonių horizontą išplėtė iki kosmopolitizmo ribos, tačiau didžiojo pasaulio saldūs vaisiai jiems taip ir liko neprieinami, viešbutis tapo mistine vieta. Jis simbolizavo svajonę apie visuomenines aukštumas, kur šiuolaikinis gyvenimo paviršutiniškumas bent jau turėjo elegantišką ir ištaigingą blizgesį. Viešbutyje pasaulio chaosas atrodė vėl virtęs žėrinčiu kosmosu; jis buvo paskutinė organiška forma ir priešinosi įvykių kratiniui ir atsainumui. Tai darė viešbutį centrine naujųjų laikų estetine idėja;** jis tarsi savaime įsiliejo į varjetė pobūdžio, politemines, simultaniškas didmiesčio patirties formas – ir vis dėlto, kaip vientisa forma turėjo savo mitą, *genius loci*, savo vidinę tvarką.

Šiuose pasaulinio teatro viešbučiuose knibždėte knibždėjo egzotiškų ir tipiškų to laikotarpio charakterių, visuomenės grietinėlės ir putų; kiekvienas iš tų žmonių buvo įnoringas ir nostalgiškai individualus, kiekvienas reprezentatyvus ir fosforescuojantis daugiaprasmėje aplinkoje. Kiekvienas atstovavo kokiai nors rūšiai – tarsi viešbutis būtų paskutinių individualybių Nojaus laivas. Au-

* Kiek plačiau šiuos tekstus aprašau straipsnyje: *Die Krise des Individuums – studiert im Medium der Literatur*, in: *Political Tendencies in the Literature of the Weimar Republik*, Mineapolis, 1982.

** Plg. Vicki Baum romanus apie viešbučius, Josepho Rotho „«Savojos» viešbutį", Thomo Manno „Feliksą Krulį", „Užburtą kalną", Christopherio Isherwoodo „Goodbye to Berlin" ir t. t.

toriai turėjo progos dar kartą parodyti didįjį tipų bestiarijų – metrdotelius, apsišaukėlius baronus, senstančias Rusijos šokėjas, vienarankius liftininkus, homoseksualius anglų lordus, keisto skonio fabrikantų žmonas, bankininkus, prie stalo per telefoną darančius pasaulinius biznius, aristokratiškus putojančio vyno fabrikantų sūnus, pensininkus ir galudienius, kurie nukorę lūpų kampučius, karščiuojančiomis akimis žiūrėjo į blyksintį pasaulį, žinodami, kad artėja galas ir kad ne viskas yra auksas, kas auksu žiba.

Toks įdomiai atkarus charakteris yra daktaras Oternšlagas populiariame Vicki Baum romane „Žmonės viešbutyje" (1931) – gyvenimo sužlugdytas žmogus, kuris mano žinąs, jog mūsų „tikrasis gyvenimas" visada kažkur ateityje, praeityje ir dar kažkur, jo niekada nesugausi ir galop jis praeina belaukiant. Jo akių neapgauna Grand Hotelio spindesys, juolab viešbučio ramybės valandą, kai visas pasaulis daro nuodėmes ir užsiima savo reikalais.

„Daiktai jį supo kaip muliažai. Ką tik jis paimdavo į rankas, tas virsdavo dulkėmis. Pasaulis buvo byrantis dalykas, nesuimamas, nesulaikomas. Žmogus jame krito iš tuštumos į tuštumą. Nešiojosi tamsos prikimštą maišą. Tas daktaras Oternšlagas gyveno visiškai vienišas, nors pasaulis pilnas tokių kaip jis...

Laikraščiuose jis nerado nieko, kas jį patenkintų. Taifūnas, žemės drebėjimas, vidutinio dydžio karas tarp juodųjų ir baltųjų. Gaisrai, žudynės, politinės kovos. Menka. Per maža. Skandalai, panika biržoje, milžiniški nuostoliai? Kas jam iš to, argi tai jį jaudina? Skrydis per vandenyną, greičio rekordai, colio dydžio sensacijų antraštės. Vienas laikraštis šaukė garsiau už kitą, ir galop nė vieno nebegirdėjai, dareisi aklas, kurčias ir bejausmis nuo garsaus amžiaus šurmulio. Nuogų moterų nuotraukos, šlaunys, krūtys, rankos, dantys, jų buvo kiek tik nori..." (V. Baum, p. 11–12.)

Oternšlagas yra perdėm melancholiškas viešbučio cinikas, niūrus realistas, gebantis suformuluoti galo suvokimą:

„Kai jūs išvažiuosite, ateis kitas ir atsiguls jūsų lovon. Viskas. Pasėdėkite porą valandų vestibiulyje ir atidžiai įsižiūrėkite: žmonės juk neturi veidų! Visi jie tik muliažai. Visi jie mirę ir to nė nežino... Grand Hôtel, bella vita, ką? Na, svarbiausia, kad lagaminas sukrautas." (p. 36)

14. Posueitinės sutemos. Seksualinis cinizmas ir pasakojimai apie sunkią meilę

Kokią teisę jūs turite nekaltybės atėmimus vadinti nuotykiais?

Arnoltas Bronnenas, „Ekscesai", 1923

– Keisti padarai tos moterys, – galvojo Saigernas už savo užuolaidos. – Visiškai nesuprantami padarai. Ką gi ji mato veidrodyje, nutaisiusi tokį baisų veidą?

Vicki Baum, „Žmonės viešbutyje", 1931

...į šviesą tą žvėrį! Sąskaitą! Į dienos šviesą meilę!..

Bertoltas Brechtas, „Baalas", 1920

Keliose erotinėse scenose – paprastai jos nėra pačios geriausios – Veimaro literatūroje jaučiamas tik ką patirto dalyko pulsas. Gudrėjant malonumas, melancholija ir brutalumas atsiduria greta. Taip yra ir tada, kai autoriai rašo apie meilės poras, rytą išsiskiriančias po sueities. Vyras ir moteris postkoitalinio prablaivėjimo stadijoje, susimąstę, reziumuojantys patirtį, besiaiškinantys pretenzijas. Tema čia ne meilė, o tai, kas ją daro tokią sunkią ir trapią. Rytą vėl iškyla seni suėjimo ir išsiskyrimo, godulio ir svetimumo, aistros ir laiko prieštaravimai.

Romane apie laiko bėgsmą „Begalinis bėgimas" Josephas Rothas bando pateikti epinį Vokietijos gyvenamojo meto paveikslą. Jame yra viena herojaus dienoraščio vieta, kur užprotokoluota naujajam dalykiškumui būdinga seksualinės kasdienybės scena.

„...visa jų apatinė dalis yra žemiška, tačiau nuo rankų jie jau nebegyvena žemiškuose oro sluoksniuose. Kiekvieną sudaro dvi pusės... Jos turi du gyvenimus. Valgo, geria ir myli žemutinės, menkavertės dalys, o profesija užsiima viršutinės...

Aš miegojau su moterimi, kuri mane po valandos pažadino, kad paklaustų, ar mano dvasinė meilė jai atitinka fizinius sugebėjimus. Mat be „dvasingumo" ji jaučiasi esanti „sutešta". Aš buvau priverstas labai greitai apsirengti, ir, ieš-

kodamas po lova nuriedėjusio marškinių segtuko, paaiškinau jai, kad mano dvasia visuomet būna tose kūno dalyse, kurias aš naudoju kokiai nors veiklai. Taigi kai vaikštinėju, – kojose, ir taip toliau.

– *Esi cinikas, – pasakė moteris.*" (*Die Flucht ohne Ende,* 1927–1978, S. 88–89.)

Čia mes susiduriame su vyru „prigimtiniame" seksualinio ciniko vaidmenyje; jis aiškina, jog jam užtenka vien sekso ir sprunka, kai moteris iš jo pareikalauja daugiau. Šis bėgimas reiškia natūralų naujojo dalykiškumo motyvą – traukimąsi į *understatement;* tai būdingas 3 dešimtmečio erotikos motyvas. Ir šioje plotmėje pasireiškia laiko impulsas versti antstatus. Naujojo dalykiškumo banga išmeta (jeigu čia tinka taip sakyti) senus seksualinius romantinius rakandus į krantą. Naujoji patirties dvasia, įkvėpta psichoanalizės, vedybų higienos ir emancipacijos, dabar siekia „dalykiškesnio" požiūrio į svajonių ir paslapčių, įtampos ir ilgesio gaubiamą sritį. Šios tendencijos nė kiek nekeičia tai, kad tuo pat metu masinėje žiniasklaidoje kaip niekada triumfuoja erotinis iliuzionizmas. Šiaip ar taip, intelektualai meilės reikaluose jau ima laikytis egzistencialistinės pakraipos – į viską žiūri analitiškai, refleksiškai, eksperimentaliai, lyginamai, melancholiškai, ciniškai. Musilio pjesė „Svajotojai" („Schwärmer", 1921) ypač gerai fiksuoja tą jaudinančio refleksyvumo didėjimą. Pradedama atsisveikinti su „gryno išgyvenimo" kultu ir suvokti, kad į mūsų patirtį ateina tam tikra momentinio išgyvenimo ir jausmo gramatika. Brandi sąmonė yra tik tokia, kuri į tai atsižvelgia. Atidėjus į šalį erotinį idealizmą, išryškėja griežtesni asmeninių transakcijų kontūrai. Dienos švieson labiau iškyla erotinis mainų biznis; ryškėja gyvuliškieji seksualinės energijos komponentai, ilgainiui darosi nebegalima nepastebėti projekcinių įsimylėjimo ir rezignatyviųjų ištikimybės komponentų. Ir kaip visur, kur žlunga idealai, beregint atsiranda cinizmas, kuris išlieja nusivylimą, versdamas tai, kas ir taip griūva.

Jaunasis Brechtas šioje terpėje sukasi ypač virtuoziškai ir tvirtai. Jis tiesiog atranda naują šio tipo cinizmų intonaciją – banalybių ir brutalumo lyriką. Tai Baalui būdingos gyvenimo jausenos, šlovinančios ciniškąą vitalų vyriškumą, kalba. Baalui – poetui, erotikos mėgėjui, vagabundui, egzistencialistui ir lyriškam instinktų sub-

jektui – moterys, merginos, yra vien tik poetiniai ar hormoniniai stimulai, skylė, spalvota dėmė, kvapas, žaislas, gyvulys, baltos šlaunys. Žinoma, šis maskulinizmas čia lyriškai sukilnintas. Jis turi – be ryškiai ciniškųjų – ir kiniškuosius, produktyviuosius ir nepilietinius komponentus. Stipri gaivalingo ir genialaus žmogaus prigimtis primena „alternatyvų gyvenimą", kuris nėra luošinamas laiko planavimais ir instrukcijomis, o teka nuotaikų ir energijų srovėje. Brechtas leidžia įsivaizduojamoms seksualumo ir kūrybos srovėms pereiti vienai į kitą. Kai Baalas parsitempia į savo kamaraitę „kokią nors" iš gatvės, jis sako: „Dabar juk pavasaris. Šiame prakeiktame urve reikia kažko balto. Debesies!"; ir jis nepaiso jokio moters priešinimosi.

„Tu esi moteris, kaip ir kiekviena kita. Galvos skirtingos. O keliai visų silpni... kaip gyvulių."

Ten, kur Rotho cinizmas užmaskuotas ironija, mandagumu ir melancholija, Brechtas naudoja galiūno genijaus figūrą, kad galėtų atvirai pulti. Saugomas estetinio vitalizmo, seksualinis cinizmas pradeda lyrišką bėgimą į priekį.

„Baalo mansardos kamaraitė.

I Brėkšta rytas. B a a l a s ir J o h a n a sėdi ant lovos krašto.

JOHANA. O, ką aš padariau! Aš bloga.

BAALAS. Geriau nusiprausk!

...

JOHANA. Ar neatidarytum lango?

BAALAS. Aš mėgstu tą kvapą. O ką, jei padarytume dar vieną reisą? Kas buvo, buvo.

JOHANA. Nemaniau, kad jūs galite būti toks vulgarus!

BAALAS (tingiai drybsodamas lovoje): Baltas ir nuplautas potvynio Baalas leidžia savo mintis, kaip balandžius virš juodų vandenų.

JOHANA. Kur mano liemenukas? Aš juk negaliu taip...

BAALAS (paduoda): Va! Ko tu negali, mieloji?

JOHANA. Namo. (Numeta liemenuką, bet paskui vėl užsisega.)

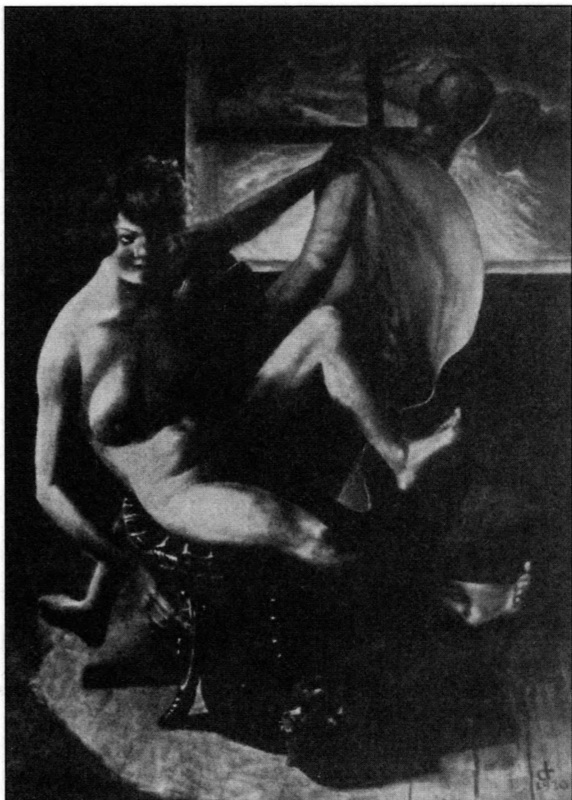
BAALAS (švilpteli). Tai širšė! Aš visus kaulus po vieną jaučiu. Duok bučkį!

JOHANA (prie stalo, vidury kambario). Pasakyk ką nors! (Baalas tyli.) Ar tu dar myli mane? Pasakyk! (Baalas švilpteli.) Ar negali pasakyti?

BAALAS (žiūri į lubas). Man jau įgriso iki gyvo kaulo.

JOHANA. O kas šiąnakt buvo? Ir prieš tai?

Otto Dixas,
Melancholija,
1930 m.



BAALAS. Joniukas nori ir nerimsta. Ir Emilija sukasi aplink kaip pragręžtas burlaivis. Aš čia galiu iš bado numirti. Ir jūs nė piršto nepajudinsit. Juk visada tik vieno norit.

JOHANA (sutrikusi krausto stalą). Ir tu... tu niekad kitoks man nebuvai?

BAALAS. Ar jau nusiprausei? Jokio dalykiškumo! Ar tau nebuvo gera? Na, eik namo!..."

Kitą nelinksmą meilės rytmetį Erichas Kästneris aprašo „Fabiane". Kornelija, Fabiano mylimoji, jau atsikėlusi ir ruošiasi išeiti. Ji žino, ką reikia daryti. Ji norėtų filmuotis, turėti pasisekimą, nepriklausyti neperspektyviųjų ratui. Todėl parsidavė prodiuseriui. Ji



Karlas Hubbuchas „Mirtis nuo meilės Jėgerštrasėje", 1922 m.

mano privalanti užsiimti prostitucija. Fabianas jos laišką randa vėlai vakare.

„Mielas Fabianai... ar ne geriau bus, jeigu aš išeisiu per anksti, negu per vėlai? Aš ką tik stovėjau šalia tavęs prie sofos. Tu miegojai, ir Tu miegi dabar, kai aš Tau rašau. Aš mielai pasilikčiau, bet įsivaizduok, kad aš taip padarau! Dar kelios savaitės, ir Tu pasijusi nelaimingas. Tave slegia ne neturtas, o mintis, kad neturtas gali tiek daug reikšti. Kol buvai vienas, tau nieko negalėjo atsitikti, kad ir kas. Ir toliau taip bus. Ar tu labai liūdi?

Jie nori mane parodyti kitame filme. Rytoj pasirašau kontraktą. Makartas išnuomojo man du kambarius. Be to neapsieisi. Jis kalbėjo apie tai taip, kaip apie centnerį briketo. Jam penkiasdešimt metų, ir jis atrodo kaip per gerai apsitaisęs imtynininkas pensininkas. Jaučiuosi taip, lyg būčiau parsidavusi anatomijai.

...Aš nepražūsiu. Įsivaizduosiu, kad mane apžiūrinėja gydytojas. Tegu, ką padarysi. Iš šito purvo gali išsikapstyti tik išsipurvinęs! O juk mes norime išsikapstyti!

Aš rašau: mes. Supranti mane. Aš dabar palieku Tave, kad likčiau su tavimi. Ar tu mylėsi mane?.."

Fabianas sėdėjo tyliai tyliai. Vis labiau temo. Skaudėjo širdį. Jis laikė apgniaužęs krėslo bumbulus, tarsi gintųsi nuo kažko, kas jį nori ištempti. Jis susitvardė. Laiškas gulėjo ant kilimo ir blizgėjo tamsoje.

– Aš juk norėjau pasikeisti, Kornelija, – ištarė Fabianas." (p. 125)

15. Dvigubi Veimaro sprendimai, arba požiūrio į mirtį dalykiškumas

Visaregi – tu esi kiaurai perprastas.
Gustavas Wangenheimas, „Pelėkautai", 1931

1932 metai. Kortos sumaišytos paskutiniam lošimui. Supratingiems aišku, kad horizontas jau užsivėrė. Alternatyvieji nuo šiol tyliai nirš arba bejėgiškai maištaus mintyse, bet įvykių jau nebepakeisi. 1932 metai buvo chaotiški, neįtikėtinai sudėtingi, jie sudaro paskutinę dalį 1930–1932 metų krizės komplekso, apie kurį Ludwigas Marcuse teisingai pasakė, kad jį sunkiau aprašyti negu visą šimtmetį. Tiems metams prireikė trijų reicho kanclerių, po to kai gegužės mėn. žlugo centristo Brüningo kabinetas. Goebelsas tada savo dienoraštyje pasižymėjo:

„32.5.3.

...Taigi jau prasideda. Tiesiog miela malonu žiūrėti. Dabar partijoje reikia tylėti, kaip vandens į burną prisisėmus. Mes turime vaizduoti nesuinteresuotus...

32.5.13.

...Krizė toliau vyksta pagal programą...

32.5.30.
Bomba sprogo. 12 valandą Brüningas įteikė reicho prezidentui viso kabineto atsistatydinimą. Sistema griūva... (*Die ungeliebte Republik, Dokumente zur Innen- und Aussenpolitik Weimars, 1918–1933*, München, 1980, S. 327–328.)

Dviejuose kituose kabinetuose, tiesa, dar nebuvo nacių, tačiau daug daugiau „nesuinteresuotų" ir nepartinių politikų, kurie jau rimtai ėmėsi depolitizuoti politiką. Vadovaujant Papenui ir Schleicheriui, dominavo „dalykiškieji ministrai", „nusikratę" siaurų partinių ryšių, kad galėtų geriau dirbti „visų" labui, žinoma, palaikydami glaudžius ryšius su vokiečių nacionalais, kurie atstovavo tegu ir ne visų interesams, tai bent jau visai sunkiajai pramonei vyriausybėse. 1932 m. tris kartus prie urnų buvo kviečiama ir visa renkančioji tauta: balandžio mėnesį – rinkti prezidentą, paskui birželio ir lapkričio – reichstagą, kuris svirduliavo nepajėgus ką nors nuveikti, ypač nuo birželio rinkimų, padariusių nacius stipriausia partija. Per prezidento rinkimus alternatyva buvo Hindenburgas arba Hitleris, ir buvo pasirinktas, žinoma (irgi padedant vis dar „protingiems" socialdemokratų balsams), mažesnis blogis, kuris po devynių mėnesių įteikė paskyrimo raštą didesniajam.

Laikraštyje „Vorwärts", socialdemokratų partijos organe, 1932 m. kovo 10 d. Prūsijos ministras pirmininkas socialdemokratas Otto Braunas rašė:

„Rinkėjams lieka viena alternatyva: Hindenburgas arba Hitleris. Ar čia sunku rinktis? Pasižiūrėkime į abu vyrus. Hitleris, politinio avantiūristo prototipas... Prieš jį – Hindenburgas. Ramybės ir pastovumo, vyriškos ištikimybės ir pareigos visai tautai įsikūnijimas... kupinas kantiškojo pareigos jausmo... Aš balsuoju už Hindenburgą ir kreipiuosi į milijonus rinkėjų... Darykite tą patį, nusigręžkite nuo Hitlerio, rinkite Hindenburgą".

Brauno kreipimasis yra vėlyvosios Veimaro taktikos pavyzdys: dvigubas mąstymas, dvigubas vaidmuo, dvigubi sprendimai; stengiamasi sudaryti įspūdį, jog situacija apgalvota iki smulkmenų, ir tada balsuojama su visu tariamo atsakingumo patosu už tariamai „mažesnį blogį". Niekas geriau neišanalizavo socialdemokratų dvilypumo kaip socialdemokratas Fritzas Tarnowas 1931 m. Vokietijos socialdemokratų partijos suvažiavime Leipcige:

„Dabar mes, žinoma, stovime prie kapitalizmo ligos patalo ne vien kaip diagnostikai, bet ir – na, kaip čia pasakyti? – kaip gydytojas, kuris nori gydyti, arba kaip besidžiaugiantis paveldėtojas, kuris negali sulaukti galo ir mielai truputį pagreitintų įvykių eigą nuodais? Šis vaizdas atspindi visą mūsų situaciją."

Tarnowas tiksliai aprašo nelemtą kairiąją alternatyvą tarp tragiško rimtumo ir cinizmo. Mes jau puikiai susipažinę su medicininėmis metaforomis. Ar Hitleris vis nekalbėjo apie politinę „tuberkuliozę", nuo kurios pacientas miršta ne iš karto, kuri žengia į priekį „pasalūniškai" ir šiurpiai, jeigu jos nepaspartina „karti krizės laimė"? Erichas Mühsamas jau atkreipė dėmesį į dvigubą pacientą operuojančio ir žudančio gydytojo vaidmenį (plg. 9 poskyrį). Dabar, kai krizė pasidarė labai ryški, ir netgi veikiantiesiems asmenims dvigubas žaidimas visiškai paaiškėjo, Tarnowas toliau kalbėjo taip:

„Mat mes, man atrodo, esame pasmerkti būti gydytoju, kuris nori rimtai gydyti, ir vis dėlto neatsisakome jausmo, kad esame paveldėtojai, kurie mieliau šiandien negu rytoj perimtų kapitalistinės sistemos palikimą. Šis dvigubas vaidmuo – *gydytojo ir paveldėtojo* – yra velnioniškai sunkus dalykas. Partijoje mes išvengsime kai kurių ginčų, jeigu visada suvoksime šį dvigubą vaidmenį. Kai kurie mano, kad padėtis tų, kurie priklauso nuo paciento pasveikimo, reikalauja daryti viską, kad pacientas (kapitalizmas) pagytų; kiti mano, kad dabar, kai jis jau kriokia, jį reikia pribaigti."

Paskui Tarnowas paskelbia savo votumą: jis stoja už gydytojo vaidmenį ir pritaria humanitarinei ir medicininei taktikai, o ne paveldėtojo cinizmui.

„Paties paciento mums ne taip labai gaila, tik gaila masių, stovinčių už jo. Kai pacientas kriokia, masės lauke badauja. Jei mes tai žinome ir žinome vaistą (nors ir nesame įsitikinę, kad jis išgydys pacientą, tačiau bent jau pritildys jo kriokimą), kad masės už durų vėl gautų daugiau valgyti, tai duodame jam tą vaistą ir tą akimirką nelabai galvojame apie tai, kad vis dėlto esame paveldėtojai ir laukiame jo greito galo". (Plg. *Dokumente zur Deutschen Geschichte, 1929–1933*, Ffm., 1977, S. 39.)

Tačiau šie laviruojantys socialdemokratų strategai ir dvigubų vaidmenų atlikėjai labai griežtai smerkė fašizmą, kuris 1932 m. formavosi pavojingu „Geležinio fronto" pavadinimu ir ketino sujungti

Vokietijos socialdemokratų partiją, profsąjungas, reicho geležinkelininkus ir kai kurias respublikonų grupes. Ossietzky jau tada pasakė, kad tą frontą tiktai kai kuriuose ruožuose galima vadinti geležiniu, nes kitą dalį sudaro minkštesnė medžiaga, o kai kur ji esanti tiesiog kaip blynų tešla (ten pat, p. 52).

1932 m. bedarbių skaičius perkopė šešis milijonus. 3,8 milijono iš jų teko Prūsijai ir beveik pusė milijono vien sostinei. Socialinio aprūpinimo įstaigos buvo užregistravusios reicho teritorijoje septynis milijonus žmonių, kuriems reikėjo pagalbos žiemą. Krizė paruošė scenarijų, pagal kurį vienam iš visų mulkintojų, strategų, dvigubų vaidmenų atlikėjų ir atsakomybės azartininkų teko *gelbėtojo* vaidmuo.

„Reicho sostinę krėtė karštligė. Kiekvieną naktį į policiją buvo gabenami lavonai. Kartais jų kruvini švarkai būdavo su respublikonų geležinkelininkų ženkleliais, kartais su komunistų sovietine žvaigžde, kartais su svastika, kartais tiesiog su valstybės policijos numeriu. Tačiau dažniausiai jų veiduose buvo vien nevilties žymės, tas švelnus žalsvumas, spalva, kurią jiems suteikė įkvėptos dujos...

Reikėjo iš visai arti pamatyti bendrą skurdą, kad lengvai užsikrėstum revoliucine idėja... Bet kokią poziciją paprastino vienas sakinys: taip toliau negalima! (p. 178–179)... Kiekvienas savižudis, nešamas iš savo salsvai atsiduodančio buto, rodės, paskutinįsyk kėlėsi neštuvuose ir rodė pirštu į aplink stovinčius." (Gustav Regler, *Das Ohr des Malchus*, Ffm., 1975, S. 182.)

Tada ėmė duoti vaisius didysis „mąstymas kartu". Kas buvo išmokęs „asociatyvaus mąstymo", kas buvo studijavęs didžiąją dialektiką ir apmąstęs Napoleono pavyzdį bei mokęsis žiūrėti nuo karvedžio kalvos, tas dabar buvo kaip tas lapas, kuris virpa kartu su visais, apimtas „valios valdyti" svaigulio, verčiančio vikšrą ėsti lapą. Ir paties pralaimėjimas tada atrodo vien taktika. Regleris pasakoja apie vieną profsąjungų funkcionierių, sutiktą 1933 m. viduryje: „Tegu jis sau ateina į valdžią, – pasakė jis, turėdamas galvoje Hitlerį, – po aštuonių mėnesių jis sužlugs" (p. 189). Suprask: ir tada ateisime mes. Panašiai mąstė ir kai kurie komunistų partijos veikėjai. 1932 m. jos pirmininkas Thälmannas piktinosi socialdemokratų partijos funkcionierių klausimu komunistų partijos vadovybei, ar ji apskritai rimtai žiūri į antifašistinį vieningą frontą.

„Hitlerio karininkų ir princų gauja pareiškė, kad ji ketina... naikinti, karti, kirsdinti ir ketvirčiuoti komunistus. Ir šio fakto akivaizdoje, gresiančio pavojaus akivaizdoje, kai Vokietija darosi kartuvių ir laužų šalimi, mes, komunistai, turėtume rimtai nežiūrėti į proletarinį vienybės frontą..." (*Dokumente zur deutschen Geschichte, 1929–1933*, S. 65.)

Tačiau klausimas teisingas, o atsakymas ne be veidmainystės; mat tiek klausiantis, tiek atsakantis jau seniai kalba dvigubo mąstymo kalba ir pernelyg gerai žino, kad kiekvienas politikas greta to, ką jis sako, kalkuliuoja kitame lygmenyje. Vieningas frontas daugeliui komunistų buvo rimta fikcija, kurią jie patys kitu cinišku žvilgsniu labai puikiai matė. Net jo proteguotojai iš tiesų juo „netikėjo". Po Karlo Augusto pranešimo 1932 m. rudenį Berlyne įvyko scena, kurioje labiau negu pačioje kandžiausioje satyroje atsispindi strateginio cinizmo dvasia; nuolatinis kieto ir kartu vinklaus laviruotojo teisumas tikrovėje, kurioje visą laiką išeina kitaip, negu manė didysis taktikas.

„Ambasadoje Unter den Linden alėjoje buvo švenčiama lapkričio 7-oji. Didelės iškilmės su ikrais,vodka ir visu kitu. Aš stoviniavau su Groszu, Piscatoru, Brechtu – nebežinau, ar tikrai su jais, bet su panašiais į juos. Staiga kažkas priėjo ir pasakė: „Radekas čia". Aš palikau kitus ir, susiradęs Radeką (mes pažinojom vienas kitą iš Maliko laikų), paklausiau: „Ar žinote, kas čia, Vokietijoje, dedasi? – Kas? – Jeigu taip ir toliau bus, tai į valdžią ateis Hitleris, ir viskas pražus. – Taip, bet jūs turite tai suprasti. To reikia; Vokietijos darbininkai pakęs dvejus Hitlerio metus." (*Wasserzeichen der Despotie. Ein Portrait von Karl August Wittfogel*, von Mathias Greffrath, in: *Transatlantik*, Februar, 1981, S. 37.)

Tai sako: Maskva, be paviršutiniškos antifašistinės propagandos, vienybės fronto ir t. t., jau buvo suprojektavusi kitą liniją, kuri supertaktikui Radekui leido statyti už Hitlerį, kaip lažinantis dėl katastrofos. Taigi su juo buvo galima kovoti ir kartu jo galimoje pergalėje įžvelgti kai ką gera: buvo manoma, kad jis ypač tinkamas privesti sistemą prie visiško bankroto. Ši dvigubos strategijos forma 1932 m. suteikė komunistinei krizės retorikai jaudinantį skambesį – mat kuo blogiau „sistemai", tuo geriau tiems, kurie nori būti jos paveldėtojai. Komunistinėse „diagnozėse" pozityvistinė didžiosios taktikos dvasia maišosi su piktdžiuga ir neslepiamu katastrofiliniu pasitenkinimu. 1932 metų sausio 1 d. „Rote Fahne" rašė:

„Audros metai 1932!

...Kapitalistinis pasaulis atsisveikina su 1931 m. skelbdamas triuškinantį bankrotą: tai Tarptautinio mokėjimų banko (BIZ-reparacijų banko) patariančiosios ypatingosios komisijos pranešimas,... kuris... nagrinėjo Vokietijos ūkinę ir finansinę padėtį... Nėra kito kapitalistine plunksna parašyto dokumento, kuris su tokiu neslepiamu pesimizmu konstatuotų kapitalizmo žlugimą ir tokiomis niūriomis spalvomis vaizduotų jo prieštaravimus bei puvimo reiškinius... Finansinis Vokietijos bankrotas vėl užguls šalių kreditorių pečius ir kels naujas visą pasaulį apimančias katastrofas...

Tačiau imperialistiniai plėšikai, mokantys įveikti krizę naujomis pasaulinėmis skerdynėmis, užmiršta, kad jie kartu su karo furijomis atpalaiduoja ir revoliucines jėgas..." (*Dokumente zur deutschen Geschichte, 1929–1933*, S. 49–50)

Čia mazochistinė mąstymo forma yra virtusi strategine sąmone; lapai veržiasi prie vikšro tikėdamiesi, kad jie gaus dalį vikšro „aš", jeigu tiktai kantriai leisis ėdami. Ką reiškia „dveji Hitlerio metai", jeigu po to *ateisime mes.* Tai, ką Rathenau pranašiškai aprašė 1912 m. – laviravimas, diplomatija, apgaulė lig pat prekijų, – išsipildė dideliu mastu.

Krizės viduryje strategijos karuselė sukosi vis greičiau. Kiekvienas ja važiuojantis iš savo vietos projektavo bendrą vaizdą, o pagal jį ir taktiką, kaip viską suimti į savo rankas. Socialdemokratija suvokė bendrą sceną taip: ji yra pasmerkta dvigubam gydytojo ir paveldėtojo vaidmeniui prie kapitalizmo ligos patalo. Komunistai situaciją aiškino kaip kapitalizmo agoniją – jo mirtis tegali būti vien laiko klausimas, todėl tas, kuris greitina žlugimą, kovoja su fašizmo gydomaisiais karais, o kita vertus, nori, kad fašizmas įpiltų kapitalizmui nuodų dozę, kuri pribaigtų sistemą ir paliktų komunistų partiją džiaugtis palikimu. Vieni nori sumažinti krizę, kiti – revoliuciškai užaštrinti.

Abu daro apskaičiavimus nepaisydami ne tik šeimininko, bet ir jo parazito. Mat kitoje pusėje fašistai ir buržuazija, įrankis ir jo naudotojai, irgi vieni kitus klaidina. Didžioji Vokietijos ūkinės vadovybės dalis laikosi nacionalsocialistinės linijos, nes mano, kad dabar reikia plaukti Hitlerio kursu, kad būtų galima palaikyti pramonės ir „bendro intereso" kursą („jaukinimo taktika"). Hitleris savo ruožtu žino, kad jis yra jų įrankis, kuris priartins juos prie jų politinių tikslų. Tiktai kai jie taip mano, jis gali daryti juos savo

globalinio šou įrankiais ir įlydyti „ūkį" į savo „bloką" ir į savo taip dažnai šauktąsi kietą kaip plienas „tautos kūną", kuris pakils iš apkasų ir pasaulinio karo kapų, kad galop kaip spinduliuojantis nugalėtojas žaibiškai persiristų per pajungtą šalį. Tada baigsis ir Hitlerio apsimetinėjimo laikas: tada jis pagaliau galės būti toks, koks jautėsi esąs išrinktas Apvaizdos – mirusiųjų pasiuntinys, prisikėlėlis ir keršto dvasia. „Avantiūristas" (pasak Brauno), būgnininkas, šarlatanas, kurio istoriją ir artisto talentą matė kiekvienas, taktikų ir seminaristų karuselėje jis pasirodė esąs vienintelis šimtaprocentinis realistas, tai yra, vienintelis, kuris savo tikslų sugebėjo siekti ne vien kaip politikas, bet ir kaip psichologas bei dramaturgas. Jis naudojo ne vien apgaulės meną, bet ir matė reikalą norintiems būti apgautiems demonstruoti rimtumą ir idealizmą. Jis sugebėjo su kolektyvine valia pereiti prie iliuzijos, sukurti kulisus, už kurių kiekvienas galėjo leistis apgaudinėjamas kiek širdis



Olafas Gulbranssonas: „Atsiprašau, pone, bet grynai arijiškos nosys, deja, jau išparduotos". „Simplicissimus", 1933 m. vasario 26 d.



1933 m. lapkritis. Naujasis rimtumas. Mažesnysis blogis proteguoja didesnįjį. Plakato užrašas: „Maršalas ir grandinis. Kovok išvien su mumis už taiką ir lygiateisiškumą".

geidžia; regimybė, kuriai pasiruošusieji būti apgauti ketina pasiduoti, jam, apgavusiajam, kartu bus pasiteisinimas ir galop paaiškins, kodėl viskas turėjo būti taip, kaip buvo.

Epilogas
Pleuros šokas. Apie Veimaro juoko archetipą

„Mirtį aš pažįstu, esu senas jos tarnas, ji pervertinama, patikėkite. Būsiu su jumis atviras, viskas, galima sakyti, niekai... Mes ateinam iš tamsos ir išeinam į tamsą, tarp to kai ką patiriame, tačiau pradžia ir pabaiga, gimimas ir mirtis lieka šone, jie neturi nieko subjektyvaus, kaip reiškiniai jie perdėm objektyvūs, tai šitaipos." Taip rūmų tarėjas guodė žmones...

Thomas Mannas, „Užburtas kalnas"

Veimaro paveikslą lemia ir dvasinės būsenos, galbūt linkusios į sarkazmą ir ironiją, bet ne į humorą. Tautai, ką tik pralaimėjusiai karą ir jame praradusiai du milijonus žmonių, juoktis bus ne taip lengva. Kad vienas pirmųjų satyrinių laikraščių po karo, dadaistų leidinys, galėjo pasivadinti „Kruvinu rimtumu" *(Der blutige Ernst)*, rodo kryptį, kur eis Veimaro kultūra. Šio dešimtmečio juokas turi žengti per lavonus, o pabaigoje bus juokiamasi, pagalvojus apie lavonus *in spe.* Gustavas Regleris, 1929 m. sugrįžęs iš kelionės po Prancūziją į Berlyną, pirmą kartą išgirdo tą naują juoką, su kuriuo 1933 m. antžmogiai pradės savo režimą, tą „jėgą teikiančio džiaugsmo" juoką, besiveržiantį iš kovingųjų „kovos aš" ir herojinių protezų: Regleris matė kuprį, kuris, pasikabinęs ant pilvo būgną, mušė jį ir dainavo:

Gyveno kartą komunistas
ir nežinojo, kas yra nacistas,
įėjo tad į rudą namą
ir tučtuojau prarado amą! Chachachacha!*

Tais metais beveik nebuvo tokio viešo juoko, kuris nesišaipytų iš baisumų ir priešų, tikrų ir įsivaizduojamų. Tai darė arba išsiblaškiu-

* Regler, *Das Ohr des Malchus*, S. 158: „Dabar aš pamačiau, ką jis pardavinėja: tai buvo laikraštis, redaguojamas dr. Goebbelso *Der Angriff.* «Žudikai vidury šviesios dienos», – pasakiau aš."

sios aukos, kurios juokdamosi bandė pakilti virš grėsmės, arba tie, kurie, kaip tas nacių laikraščio šauklys, iš anksto juokėsi iš aukų.*

Thomas Mannas kaip niekas kitas suvokė ciniško juoko iššūkį humorui. Jau pačioje Veimaro respublikos pradžioje jis bandė suprasti naująją laiko dvasią po buržuazinės eros pabaigos ir suformuluoti, ką reiškia gyventi moderniame pasaulyje ir „eiti su laiku" nė kiek nepasimetant ir taikantis prie „blogo naujumo". „Užburto kalno" aukštumų ore Thomas Mannas polemizavo su naująja ciniška Veimaro laiko dvasia, daugeliui skaitytojų to nepastebint ir manant, kad tie Davoso aukštumų pokalbiai yra tik paskutiniai išsimokslinusių biurgerių šmaikštavimai be jokių socialinių įsipareigojimų. Iš tiesų Thomas Mannas ėmėsi sunkaus uždavinio užčiuopti prisitaikymo, sekimo ir teigimo dvasią, kuri tame dešimtmetyje neišvengiamai buvo atsidūrusi ciniškame farvateryje, ir sukurti „pozityvias pažiūras", kurios nesiremtų pseudosuvereniu perdėm dalykiškų aplinkybių teigimu. Ant užburto kalno tarsi paskutinį kartą tarpsta humaniškumas, kuris išliko sąmojingas, netapęs cinišku. Išryškėjo paskutinis pozityvumas, kuris dar nėra ciniškas pozityvizmas. Davoso aukštis atitinka psichinę zoną, kurioje vyksta užburto kalno drama. Čia vienas humoristas dar kartą bando pakilti virš aukščiausios cinizmo viršūnės, ir jo kvapą gniaužiantys perdėjimai gali įtikinti tą, kuris didžiojo ciniko, rūmų tarėjo Berenso kalbose girdi staugiant mirusiųjų šunis. Tai jis tame kalnų ore vadovauja ir duoda toną. Ant užburto kalno viešpatauja cinizmas, ir tik dėl savotiško Thomo Manno prozos stiliaus ši knyga nebuvo pakankamai suvokta kaip polemika tarp dviejų „likvidavimo" formų ir ironijos. Čia susiduria senesnioji humoristinė ironiška tradicija ir modernioji „oplia, mes gyvenam!" ironija. Vietoj ciniško šuolio į maišatį senosios mokyklos ironikas bando pakilti virš jos. Jis, tiesa, koketuoja su naujųjų laikų žmogaus nustumtumu ir cinišku, suvoktu pasidavimu nešančiai srovei – mat ir šio pasakojimo herojus pasineria į užburto kalno nuotykius ir leidžiasi nešamas aukštumų oro–laiko srovės; tačiau jame atsiranda kai kas, kas yra ne vien nevalingas plaukimas pasro-

* Plg. šio skyriaus 2 poskyrį apie dadaizmo juoką, 5 poskyrį apie Hitlerio juoką, 13 poskyrį apie tarnautojų juoką.

Tarnautojo šypsena, 1929 m.



viui, o ir nuovoka, kuri anksčiau buvo vadinama „išsimokslinimu" – truputis aukštesnio „aš", humaniškumo ir gyvenimo teigimo visų tų „ištvirkėliškų" regresijos ir mirties gundymų akivaizdoje.

Veimaro juoko fizionomiją Thomas Mannas užfiksavo mažiausiai tris kartus. Ir kiekvieną kartą tai buvo juokas, kuris pasidarė savarankiškas ir nebepriklausė nuo besijuokiančiojo. Kai šiurpumas ir juokingumas pernelyg priartėja prie vienas kito (o taip yra ant to tuberkulioze sergančiųjų kalno), pratrūksta toks juokas, už kurį mes jau nebeesame atsakingi. Taip nesijuokiame, kai įstengiame už save atsakyti. Taip kažkas juokiasi mumyse, kai mus staiga apima suvokimas, esantis mumyse giliau, negu leista pripažinti mūsų civilizuotam „aš". Taip juokiasi vos tik atvykęs knygos herojus Hansas Kastorpas, kai pusbrolis jam labai dalykiškai pasakoja, kaip lavonai žiemą bobslėjaus rogėmis leidžiami į slėnį.

„– Bet klausyk! – sušuko Hansas Kastorpas. Ir staiga jį pagavo juokas, smarkus, neįveikiamas juokas, nuo kurio ėmė drebėti krūtinė ir skausminga grimasa iškreipė veidą, šiek tiek sustingusį nuo vėsaus vėjo. – Bobslėjaus rogėmis! Ir tu man pasakoji apie tai ramiausia širdimi? Žinai, tu tikras cinikas pasidarei per tuos penkis mėnesius!

– Visai ne cinikas, – gūžtelėjęs pečiais atsakė Joachimas. – Kodėl gi? Juk lavonams vis tiek... Apskritai galbūt čia, pas mus, žmogus ir pasidarai cinikas. Pats Berensas – taip pat senas cinikas, tarp kita ko, puikus vyrukas, buvęs korporantas ir, atrodo, puikus chirurgas, jis tau patiks. Paskui dar yra Krokovskis, jo asistentas, galvotas vyras. Prospekte ypatingai pabrėžiama jo veikla. Matai, jis analizuoja pacientų sielas.

– Ką jis veikia? Analizuoja sielas? Juk tai bjauru! – sušuko Hansas Kastorpas, jau visai nebesitverdamas linksmumu. Jis negalėjo jo sutramdyti po viso to, ką čia girdėjo, sielų analizavimas pralinksmino jį galutinai, ir jis taip kvatojo, jog ašaros tekėjo jam iš po rankos, kuria, palinkęs į priekį, buvo prisidengęs akis." (T. Manas, Užburtas kalnas, t. 1. Vertė V. Petrauskas, V., 1978, p. 14.)

Tačiau puikiausias, šiurpiausias ir labiausiai atitinkantis laiko dvasią yra obsceniškas ir velniškas šoko apimto Antono Karlovičiaus Fergės juokas. Jis ko tik galo negavo nuo to baisaus juoko, kuris jį suėmė per plaučių operaciją. Tai buvo pleuros šokas, kuris gali ištikti per tokias operacijas. Pasiklausykime Fergės pasakojimo apie tą „šunišką" nuotykį, kai besijuokiantis nebepažino savęs, kai atrodė, lyg jame kažkas svetimas mirtų iš juoko.

„Geraširdiškos pilkos pono Fergės akys išsiplėsdavo, ir veidas išblykšdavo, kai tik jis imdavo kalbėti apie šį įvykį, kuris, matyt, jam buvo labai kraupus.

– O juk be narkozės, ponai. Gerai, tokie kaip mes to nepakeliame, tokiais atvejais ji neleistina, mes tai suprantame ir kaip protingi žmonės su tuo sutinkame. Bet vietinė anestezija taip giliai nesiekia, ponai, viršutinį kūno sluoksnį padaro nejautrų, o kol tau atveria kūną, jauti vien spaudimą ir maigymą. Guli uždengtu veidu, kad nieko nematytum, asistentas laiko tave iš kairės, vyresnioji sesuo – iš dešinės. Ir, rodos, tave spaudo ir maigo, – tai pjauna raumenis ir gnybtais atitraukia pjūvio kraštus. O paskui girdi, kaip rūmų tarėjas sako: „Taip!" – ir tą pat akimirką, ponai, pradeda čiupinėti pleurą kažkokiu buku instrumentu – jis turi būti bukas, kad per anksti nepradurtų pleuros, – taigi čiupinėja, ieškodamas tinkamos vietos, kur galėtų pradurti ir įleisti dujų, ir štai baksnoja, baksnoja tuo instrumentu tau į pleurą – ak ponai, ponai! Man vos galas neatėjo, jau buvo po manęs, to jausmo niekaip neapsakysi. Pleura toks daiktas, ponai, jos liesti negalima, ji to nepakenčia, ji – tabu, ji uždengta kūno, izoliuota ir neprieinama, visam laikui. O jis atvėrė ją ir ėmė čiupinėti. Tada man, ponai, pasidarė bloga. Baisu, ponai, – niekad nemaniau, kad toks neapsakomai bjaurus ir šuniškai niekingas jausmas galėtų būti žemėje, nebent tik pragare! Man užėjo alpulys, išsyk trys alpuliai – žalias, rudas ir violetinis. Be to, ir smirdėjo gi man per tą alpulį, pleuros šokas persimetė į uoslę, ponai, šlykščiausiai dvokė sieros vandeniliu, – gal tik pragare taip dvokia, ir vis dėlto išgirdau save juokiantis, nors ir buvau bebaigiąs nukratyti kojas, bet juokiausi ne taip, kaip žmogus, tai buvo nešvankiausias ir kokčiausias juokas, kokį kaip gyvas esu girdėjęs, nes kai tau čiupinėja pleurą, ponai, tai jauti, lyg kas tave baisiausiai ir nežmoniškiausiai kutentų; tai šitaip o ne kitaip atrodo gėda ir kančia, o tai ir yra tas pleuros šokas, tesaugo jus nuo jo Dievas." (Užburtas kalnas, t. 1. Vertė V. Petrauskas, V., 1978, p. 336–337.)

Pabaiga

Jei šiandien pavargęs gulsi,
Rytmetį žvalus pakirsi,
Bet žinok, naktis klastinga,
Saugok tad, kas tau vertinga.
J. Eichendorffas, „Prieblanda", 1815

Galbūt kad paprasta tik viena:
mano širdis jau ima traukt peslius.
Kas kairėje nemato nieko,
tam žemė tuoj
kaip padanga sena į amžiną šiukšlyną rėšis...
Tiu tiū, tiktai iškart nebėk
pas mamą skųstis...
Peteris Rühmkorfas, „Autoportretas", 1979

Pačioje Europos filosofijos istorijos pradžioje kilo juokas, kuris skelbė apie pagarbos rimtam mąstymui galą. Diogenas Laertijas pasakoja apie protofilosofą Talį, ironiškosios natūrfilosofijos tėvą ir pirmąjį tarp vyrų, kurie tikrai atstovauja vakarietiškam protui: vieną kartą, lydimas tarnaitės, jis paliko savo namus Milete, kad atsidėtų dangaus studijoms, ir įkrito į duobę. Tada jam ta moteriškė šūktelėjo tokius žodžius: „Tu net nematai, Tali, kas tau po kojomis, o tariesi įžvelgiąs, kas yra danguje".

Ši pašaipa inauguruoja antrą, plačiai nematomą, istorijai nepavaldžią filosofijos istorijos dimensiją – filosofijos „neigimo" istoriją. Tai daugiau fizionomiškai iškalbingų gestų negu tekstų palikimas. Ir vis dėlto kaip tradicija jis yra taip pat tankiai ir patikimai išaustas kaip ir tas, kuriame užrašyti, pakartoti ir išplėtoti visi didieji mokymai.

Šioje greičiau nebylioje tradicijoje esama tam tikro skaičiaus nusistojusių judesių, kurie per amžius kartojasi su archetipine inercija ir pirmykščių motyvų gebėjimu keistis: skeptiškas galvos purtymas; piktdžiugiškas juokas; trūktelėjimas pečiais ir grįžimas prie artimesnių dalykų; realistinis stebėjimasis pačių protingiausiųjų nevikrumu; užsispyręs rimto gyvenimo požiūrio laikymasis, stojant prieš lengvabūdiškas abstrakčių žodžių girliandas. Čia kaip silpnumo iš-

raiška atskleidžiama tai, kas filosofiniam mąstymui suteikia didybę, – negalėjimas būti mažu (a) ir aiškiausių dalykų neprotingumas.

Pateiktame bandyme aprašyti ciniškųjų fenomenų struktūrą ir dinamiką šiai filosofijos neigimo istorijai buvo duoti tvirtesni kontūrai. Buvo papasakota, kaip Diogeno iš Sinopės kiniškas juokas iš filosofijos pats tapo filosofiškas. Aš norėjau parodyti, kaip iš filosofo statinėje pantomimos ir žodžių žaismo kilo „linksmas mokslas", kuris matė, kaip iškreipto gyvenimo rimtumas virsta iškreiptu filosofijos rimtumu. Taip prasidėjo abstrakčiai informuotos egzistencijos priešinimasis pasipūtusiai nuomonei ir gyvenimo forma virtusiam mokymui. *Sokrates mainomenos* pagal mūsų tradiciją yra laikomas impulso davėju – jis demaskavo idealistinį susvetimėjimą jo atsiradimo akimirką; jis čia nuėjo tiek toli, kad visą savo gyvenimą pavertė pantomiminiu argumentu prieš filosofinį iškreiptumą; jis ne vien labai jautriai ir piktai reagavo į moralinius aukštesnės civilizacijos absurdus: jis pirmasis suvokė, kad Platonas kelia pavojų, jog mokykla pajungs gyvenimą, o dirbtinė „absoliutaus žinojimo" psichozė gali sugriauti vitališkąjį jutimo, judėjimo ir suvokimo ryšį ir grandiozinis idealistinio diskurso rimtumas kartoja ne ką kita kaip tą rimtumą, su kuriuo pati kvailiausia egzistencija įsikimba į savo „rūpestį", savo „valią valdyti" ir savo priešus, „su kuriais nėra ko pokštauti".

Antifilosofiniai filosofo Diogeno pokštai – tai antikinis egzistencializmo variantas, kurį Niehuesas-Pröbstingas labai vykusia, Gigonui artima formuluote pavadino „kiniškuoju impulsu". Jis čia turi galvoje, kad nuovokiame, į gamtą ir kartu į protą orientuotame gyvenime filosofuoti nebereikia – filosofija „atšaukiama". Šis šaltinis duoda pradžią satyrinės sąmonės kritiniam egzistencializmui, sąmonės, kertančios rimtai pateikiamų europinių filosofijų erdvę lyg jos nematoma įstrižainė. Mobilus ir gyvenimiškai išmintingas intelektas visada varžėsi su rimtų teologų, metafizikų, moralistų ir ideologų diskursais.*

Ir iškalbusis dialektikas Marxas, norėjęs išgelbėti pasaulį nuo jo iškrypimų, ir vilties netekęs ironikas Kierkegaardas, kuris egzistencijos principu pralaužė iškreiptą visko supratimo suverenitetą, – kad ir vėluodami prisijungė prie senos kaip pasaulis nuolati-

* Tai geriausia ir plačiausia prasme „literatūrinis intelektas". Kadangi cinizmo analizė yra ir literatūros filosofija, ji matuoja atstumą tarp literatūrinių poetinių ir filosofinių diskursinių intelekto laimėjimų.

nio filosofijos atšaukimo tradicijos. Nuo Marxo, Kierkegaard'o ir Nietzsche's laikų teisę būti visų išgirstos turi tiktai tokios mąstymo pastangos, kurios žada žengti koja kojon su ironišku, praktiniu ir egzistencialistiniu filosofijos naikinimu.

Jau daugiau kaip šimtas metų kritinė filosofija nebėra tiek pasitikinti savimi, kad toliau leistųsi demaskuojama dėl savo tradicinių rimtų naivybių. Todėl ji nuo to laiko savo ruožtu stengiasi konkuruoti su tais realizmais, prieš kuriuos buvo apsijuokusi Talio tarnaitės laikais. Filosofinis mąstymas šiandien parsidavinėja savinaikos turguje ir per galvą verčiasi stengdamasis įtikti ironiškiems pragmatiniams ir strateginiams realizmams. Tokių realistinių metamorfozių rizika aiški: bloga lengvai gali būti pakeista dar blogesniu. Nuo kiniškojo filosofijos „atšaukimo" netoli iki ciniško neigimo to, ką didžioji filosofija yra nuveikusi savo geriausiais aspektais.

Priešais tarp mito ir kasdienybės pasimetusį gyvenimą filosofija visą laiką stovėjo kaip „gero gyvenimo", jo socialinių formų ir moralinių kosminių premisų supratimu negincijamai protingesnis dydis. Ji prarado savo prestižą tiek, kiek neteko akivaizdaus pranašumo prieš „paprastą gyvenimą". Pereidama nuo archajinių išminties mokymų prie argumentuotos filosofijos ji pati pateko į svetimumo gyvenimui prieblandą. Ji turėjo susitaikyti su tuo, kad savarankiški gudrumo mokslai – pragmatika, ekonomika, strategija ir politika – tol mažino jos reikšmę, kol ji su savo loginiais triukais tapo infantiliška ir akademiška, o savo reminiscencijomis apie didelius idealus liko utopiška kvailė. Šiandien filosofija yra apsupta piktų gudrių empirizmų ir realistinių visažinystės disciplinų. Jeigu ta pusė iš tiesų būtų pranašesnė, tai filosofijos žlugimas, ko gero, būtų nedidelis nuostolis. Bet kadangi visos šiandieninės mokslo disciplinos ir proto teorijos kelia įtarimą, jog teikia ne pagerinimo, o pabloginimo žinojimą, tai mūsų dėmesys grįžta prie svarstymų apie tai, kokia nauda iš to, kad iki šiol filosofija nebuvo atšaukta. Pilname neteisybės, išnaudojimo, karo, priešiškumo, izoliacijos ir aklos kančios pasaulyje filosofijos „atšaukimas" tokio gyvenimo išminties strategijomis iškelia dar vieną skaudų filosofijos trūkumą; tai, tarp kitko, rodo neokonservatyvusis dabarties prasmės badas. „Netinkamas gyvenimas", kuris jau gyrėsi įveikęs filosofiją ir metafiziką, niekada nesuprato filosofijos prieštaravimo tokiam gyvenimui. Ji reikalavo iš jo to, apie ką Talis yra pasakęs, kad tai „yra sunku": pažinti save.

Šioje vietoje ironijos apsigręžia. Didžioji filosofija nuo seno rimčiau žiūrėjo į gyvenimą, negu „gyvenimo rimtumas" – į filosofiją. Jos pozicija gyvenimo atžvilgiu visą laiką buvo labai pagarbi ir pernelyg reikli: ji priminė nesuvoktas galimybes iškilti iki visuotinumo. Nuo aukštųjų kultūrų „ašies meto" (apie 500 m. pr. Kr.) įsigalėjęs atstumas tarp didžiųjų ir mažųjų „protų" virto stimulu filosofinėms antropologinėms pratybų sistemoms ir evoliucijos teorijoms. Antikiniame „pažink pats save" slypėjo iki tol individams nežinomas reikalavimas riboti save kartu su pavyzdžio neturinčiu savęs suvokimu kosmose. Iš tokios aukštumos kasdieninė sąmonė su savo išmoktais praktiniais judesiais, dusulingu konvencionalumu ir bejėgiškumu prieš afektus atrodė kaip nerimta ir nebrandi nesusiformavusios išminties pirmykštė forma. Nuo šiol filosofija kovojo su kasdiene sąmone, stengdamasi, kad jos iš dalies kvailas, iš dalies klastingas priešinimasis suaugtų filosofine prasme, t. y. sąmoningai įsilietų į „prasmingas visumas". Todėl klasikinė į „pažink pats save" orientuota filosofija iš esmės yra pratimai ir pedagogika. Pažinti save buvo reikalaujama tam, kad reflektuojantys individai patys įsijungtų į harmoningas socialines ir gamtines visumas – neprimygtinai žadant, kad net ir ten, kur socialinės sąlygos nepalankios bet kokiai minčiai apie protingą tvarką, žmogus turėtų jaustis įtrauktas į gilesnį, gamtinį kosminį vyksmą. Reikalavimu „pažink pats save" antikinė filosofija žadėjo atskiram individui, kad jis, skverbdamasis į vidų, ras savęs ir pasaulio bendrą vardiklį. Taip ji laimėjo nepralenkiamą privalumą, kuris patikimai sujungė egzistavimą su refleksijomis. Todėl Talio dangaus mokslas ir savęs tyrinėjimas galėjo tiesiogiai eiti greta vienas kito. Kol filosofija galėjo tikėti pasaulio ir savęs pažinimo darna, tol „pažink pats save" reikalavimą buvo galima išpūsti kaip žinojimo enciklopediją, o enciklopedija galėjo susitraukti į „pažink pats save". Antikinės sistemos patoso sėmėsi iš įsitikinimo, kad pasaulio ir savęs suvokimas turi konverguoti dėl ryšio su „absoliutu". Jos dar galėjo remtis tuo, kad refleksija ir gyvenimas, teorinė ir praktinė išmintis niekada negalėjo susvetimėti viena kitos atžvilgiu, nes visa ko pažinimas paskutinius nurodymus gauna iš pažįstančiojo savęs pažinimo.

Naujaisiais laikais sąvarža, antikinio mąstymo požiūriu laikiusi krūvoje refleksiją ir gyvenimą, atsileidžia. Mes vis aiškiau suvokiame, kad imame prarasti savęs suvokimo ir pasaulio pažinimo bendrą vardiklį. Netgi dėl garbingo savęs pažinimo postulato šiandien

kyla įtarimas, kad jis buvęs naivus, ir tai, kas kadaise atrodė atspindžio viršūnė, šiandien atrodo įtartina – gal tai buvo tik miražas, susidaręs dėl piktnaudžiavimo refleksijos metafora. Šiandien iš tiesų didžioji objekto žinių dalis yra atsiskyrusi nuo asmens ir stovi prieš mūsų sąmonę tuo diferencijuoto dalykiškumo pavidalu, iš kur joks kelias neveda „atgal" prie subjektyvumo. Moderniame moksliniame žinojime „aš" niekur nepatiria „savęs", o kur tas žinojimas atsikreipia į save patį, juntama aiški tendencija atsisakyti tuščių vidinių realijų. Taigi šiandieniniame mąstyme vidiniai dalykai ir išoriniai dalykai, subjektyvumai ir daiktai yra virtę „svetimais pasauliais". Tuo pačiu išnyko ir antikinė filosofavimo premisa. Posakį „pažink pats save" mūsų laikų žmonės seniai supranta kaip nuo pasaulio bėgančio tamsuoliškumo kvietimą kelionei į save. Moderni refleksija teigia esanti visai nekompetentinga subjektyvumus ištisai komponuoti į objektyvius pasaulius; ji veikiau atskleidžia bedugnę tarp jų. Negalėdamas pažinti savęs pasaulyje graikų kosmologijos prasme, „aš pats" jaučiasi paslaptingu būdu prijungtas prie „pasaulio"; ir jokios tarpininkaujančios instancijos, kaip socialinė psichologija ir neuropsichologija, nieko negali pakeisti. Todėl moderni autorefleksija niekaip nesugeba grįžti „namo". Subjektai žino, kad jie nėra „savo namuose" nei savyje, nei savo aplinkoje. Radikalus modernus mąstymas „savęs poliuje" randa tuštumą, o pasaulio poliuje – svetimumą, o kaip galėtų tuščia svetimame pažinti „save", mūsų protas, kad ir kaip norėdamas, neįstengia įsivaizduoti.

Čia, taip sakant, reiškiasi neeuklidinis refleksyvumas, kuris negali suktis apie savęs savaimingumą. Antikinės filosofijos refleksijos judesius galima atkurti pagal Homero „Odisėjos" struktūrą: išvykęs iš namų herojus vėl grįžta po tūkstančio aplinkinių klajonių po visą pasaulį, kad grįžusį žmona, tai yra, jo „siela", *atpažintų* jį kaip tą patį; modernaus mąstymo refleksijos jokiu būdu negrįžta į „tėvynę". Jos arba vietoje sukasi tuščiuose ir skurdžios patirties sūkuriuose, arba, nelyginant Amžinas Žydas ar Skrajojantis Olandas, be vilties pasiekti galutinį tikslą bastosi po amžinai svetimą pasaulį. Šiandieninis Odisėjas neranda savo Itakės; jo Penelopė seniai jį pamiršo, ir jeigu ji šiandien naktimis tebeardo dieną numegztus marškinius, bijodama juos „pabaigti", tai jai niekas netrukdo tarp daugybės jaunikių pamiršti veidą to „vieno", kuris galėtų sugrįžti. Netgi jei Odisėjas iš tiesų parsirastų ten, iš kur buvo išvykęs, jis nebūtų pažintas, ir jam pačiam jo išeities taškas atrody-

tų toks pat svetimas kaip ir kitos jo klajonių vietos. „Po būtį klajojančiam" naujųjų laikų subjektui neįmanoma grįžti į „identiškumą". Kas mums atrodė „sava" ir „ištakos", kai tik „pasukame atgalios", visada pasidaro „kita" ir prarasta.

Tokių procesų akivaizdoje antikinės filosofijos pretenzijos būti rimtesnei už patį gyvenimą atrodo be perspektyvos. Nuo to laiko, kai naujasis mąstymas ėmė nebepasitikėti tuo, kad savęs pažinimą galima paversti pasaulio pažinimu, o pasaulio pažinimą – savęs pažinimu, filosofija turėjo iš „objektyvaus proto" teorijų atsitraukti į „subjektyvaus proto" teorijas. Taigi senovinis visumos patosas neteko pagrindo, ir filosofija tarsi virto vienpuse ir nepagrįsta savo subjektyvumu. Tačiau iš tiesų tas subjektyvumas naujųjų laikų civilizacijos procese tiek sustiprėjo ir išsiplėtė, kad galėjo rasti savyje tokią atramą, kokios reikia, kad išlaikytų save. „Subjektyvumas" ištempė savo tinklus virš „objektų" pasaulių ir pavertė supergalingą pirmąją prigimtį prijaukinta antrąja. Tai naujųjų laikų filosofijos šaltinis: jis verčia „subjektyvumo" raidą reliatyviu objektyvumu, atramos neturintį – suteikiančiu atramą sau pačiam, pasaulio džiungles – mūsų sukurtu ir apmąstytu dalyku. Naujųjų laikų filosofijos šakas, laikiusias savo uždaviniu suvokti šiuos pasikeitimus, visiškai teisingai vadiname „racionaliosiomis": tai sociologijos filosofija, mokslo filosofija, darbo filosofija, technikos filosofija, kalbos filosofija; jos tiesiogiai prisijungia prie savimi pasitikinčiais tapusių gamybos, veiklos, mąstymo ir kalbėjimo subjektyvumų. Todėl filosofija, neignoruojanti šiuolaikinio pasaulio struktūrų, savo pagrindais yra praktinė filosofija. Būdama tokia, ji privalo pasaulio suprantamumą grįsti racionaliai įvykdomais, įsivaizduojamais, patikrinamais ir pasakomais dalykais. Subjektyvaus proto teorijoje pasaulis yra virtęs *mūsų veiklos* turiniu. Subjektyvumas visiškai virto praktika.

Neginčijama, kad naujųjų laikų praktinė filosofija yra skurdi: filosofija taip nori pateikti ką nors įtikinama, visų pirma visus įpareigojančią ir griežtai pagrįstą etiką, bet niekaip to negali padaryti, ir tai yra susiję su subjektyvaus proto skurdumu apskritai. Subjektyvus protas randa savyje atspirtį tik tada, kai jis neatsilieka nuo „praktikos". Naujųjų laikų protas suvokia, jog yra pririštas prie praktikos tigro nugaros. Kol jo kelias yra apskaičiuojamas, tol subjektyvus protas išlaiko reliatyvią pusiausvyrą; bet vargas, jeigu tigrą ištinka aiški krizė ir jis padūksta, susidūręs su kliūtimi ar išvydęs viliojantį grobį. Tada jis duoda savo jojikui suprasti, kad jo lygio plėšrūno nesutram-

dysi vien etiniais trankviliantais. Todėl norinti būti rimta praktinė filosofija nejučia virsta modernaus tigrų menedžmento seminaru. Čia nagrinėjama alternatyva, ar įmanoma protingai susitarti su pabaisa ir ar nebūtų geriau nuolat neklusniai bestijai paaukoti keletą nereikalingų raitelių. Šiuose jaukinamuosiuose subjektyvaus proto pokalbiuose su praktikos tigru neapsieinama be cinizmo, kuris, protui apeliuojant, merkdamas akį duoda suprasti, kad ne viskas taip rimta, kaip atrodo. Be to, tai liudija ir regimybė: ten, kur mąstymas priverstas sukti galvą praktikai visų pirma savo išrastais ir virtusiais autonomiškais projektais, ten subjektyvusis protas ironizuojamas ir laikomas grynu subjektyvumu. Kadaise buvęs toks savimi pasitikintis, naujųjų laikų filosofavimas, paveiktas nesulaikomos ironijos, virto cirko racionalizmu, kuris jaučiasi bejėgis ir sutrikęs, kai reikia dresuoti praktikos tigrą. Nenuostabu, jog esant tokiai padėčiai, taip elgdamosi filosofijos ilgainiui ir pačios sau ima atrodyti keistos. Kad suvoktume filosofijos kurioziškumą šiuolaikiniame pasaulyje, turime prisiminti vieną antikos laikų epizodą: vienas iš graikų kunigaikščių diadochų indų maharadžai už du dramblius atsilygino dviem labai išmintingais filosofais.

Vėlyvojo švietimo prieblandoje vis labiau įsigali nuomonė, kad mūsų „praktika", kurią mes visada laikome teisėčiausiu proto vaiku, iš tiesų yra svarbiausias naujųjų laikų mitas. Pribrendęs praktikos nuvainikavimas reikalauja radikalių praktinės filosofijos savivokos korektyvų. Dabar ji turi suprasti, kad pernelyg buvo pasidavusi aktyvumo mitui ir gana aklai pasitikėjo sąjunga su racionaliu aktyvizmu ir konstruktyvizmu. Būdamas šitoks apakęs, praktinis protas negalėjo matyti, kad aukščiausias elgesio suvokimas yra ne veiksmas, o neveikimas ir kad jis nepasiekia savo aukščiausio taško, jeigu tik rekonstruoja mūsų veikimo struktūras, o ne gilinasi į veikimo ir neveikimo ryšius. Bet kokia aktyvi veikla palieka žymę pasyvumo matricoje; bet koks veikimas pagal nurodymą yra priklausomas nuo stabilaus nevaldomo masyvo; bet kokį keitimą lydi patikimas nekeičiamo laukimas; ir visa, kas apskaičiuojama, būtinai stovi ant neapskaičiuojamo spontaniškumo pamato.

Šioje vietoje moderniausią refleksiją pasiveja antikinis „pažink pats save". Jis veda mus tarsi naujojo klasikinio mąstymo maniera prie taško, kur matome, kaip mūsų dar produktyvus ir refleksuojantis aktyvus „aš pats" įleidžiamas į pasyvų „aš patį", kurio jis

niekaip negali paveikti. Visi subjektyvumai, kompetencijos, aktyvizmai ir veikėjų iliuzijos yra įkvėptos šio gilesniojo „paties", ir jei mūsų veiklumas atspindi mūsų būdą, tai iš esmės jo struktūra vis dėlto yra tik pasidavimas mūsų pačių veiklai. Požiūris, kad „ko nors darymas" turi struktūrines ribas, po apdorojimo švietimu prarado savo antišvietėjišką toną ir tikrai ne per prievartą įsiliejo į piktdžiugiškas bejėgiškumo filosofijas, kurias nuo seno kultivuoja bažnytinis konservatyvizmas. Čia gali paaiškėti, kad protas ir praktika nebūtinai eina išvien ir kad neužsiimant praktika, atsisakius veiklos, pasidavus įvykių eigai ir į nieką nesikišant gali atsirasti aukštesnės suvokimo kokybės, negu kad tikrai gerai apgalvotai veikiant.

Čia paskutinį kartą pacituosime mūsų svarbiausią antikinį liudytoją, Diogeną iš Sinopės, garsųjį klošarą, nereiklų ir ironišką gamtos patetiką, kuris savo „susilaikymu" sukūrė modelį tų senųjų europinių susilaikymo dorybių, nuo kurių naujieji laikai su savo aktyviuoju savitaigos etosu radikaliai nusigręžė. Tarp daugybės anekdotų apie jo mokymą ypač ryškus šis:

„Jis gyrė tuos, kurie norėjo vesti ir tuos, kurie nenorėjo, kurie norėjo išplaukti ir kurie nenorėjo, kurie norėjo būti valdžioje ir kurie nenorėjo, kurie norėjo turėti vaikų ir kurie nenorėjo, kurie buvo pasiryžę tarnauti valdovams ir kurie nebuvo." (*Diogenes Laertius*, VI, p. 29)

Čia išryškėja mįslingas rytietiškas, aziatiškas pasaulėjautos komponentas žmogaus, atblokšto iš tolimo Juodosios jūros užkampio į Vakarų metropolį Atėnus. Tuo anekdotu norima pasakyti: nieko neveikdami, mes nesusiduriame ir su tigru, nuo kurio būtų sunku nulipti; kas gali nieko neveikti, to paskui save nevelka tapę savarankiški projektai; kas praktikuoja susilaikymą, tas nekentės nuo išlaisvintų aktyvizmų savaiminės tolesnės veiklos automatikos. Diogenas, kaip sakoma, „supriešindamas gamtą ir dėsnius", nuspėjo savireguliacijos principą ir ribojo aktyvų kišimąsi iki „natūralaus" masto; manydamas, jog struktūros atsiranda spontaniškai, jis pasitikėjo entelechija ir atmetė „projektus". Kad ir kaip antikinis kinizmas su sokratišku įsitikinimu viliasi, kad „subjektas" gali pasistengęs išmokti doros, vis dėlto jis lygiai taip pat žino, kad subjektyvus protas tiktai nieko nedarydamas ir išlikdamas ramus sugebės išgirsti savyje „objektyvųjį". Didžiojo antikos mąstymo šaknys slypi entuziastingo nerūpestingumo patirtyje: pasiekęs savo

minčių viršūnę, mąstytojas atsitraukia į šalį ir leidžiasi „patikrinamas" tiesos. Žmogiškas atvirumas tam, ką mes šiandien – su užuojauta ir kartu nostalgiškai – vadiname „objektyvia išmintimi", senovės žmonėms buvo pagrįsta „kosminiu pasyvumu" ir žinojimu, kaip radikalus mąstymas gali likviduoti savo neišvengiamą atsilikimą nuo rasto pasaulio ir būties patirties būdu atsidurti tame pačiame lygmenyje kaip ir „visuma". Tai įsilieja į klasikinius nutrūktgalviškumus pasaulio proto, arba logoso, kuris, pasak Heideggerio, apie pačią būtį atsiliepia su abejone.

Dėl labai pasikeitusio naujųjų laikų mąstymo santykio su pasauliu mūsų laikais buvo atsisakyta objektyvaus proto teorijų. Subjektyviam protui atrodo nepakenčiama, kad logoso mokslai iš mūsų reikalauja atsisakyti „asmeninių interesų" ir įsijungti į didelę „visumą" – tarsi geranoriškai visais besirūpinančio totalumo dalys turėtų jam paklusti. Mes nebegalime ilgiau galvoti apie subjektyvumo santykį su pasauliu pagal dalies ir visumos modelį; subjektyvumas būtinai supranta save kaip „atskirą pasaulį", ir jeigu mums šiandien būtų lemta netekti ir harmoninės individo, kaip mikrokosminio makrokosmoso veidrodžio, idėjos, tai šiuolaikinis subjektyvumas vis dėlto būtų apibūdinamas kaip aikštingas mikrochaosas proto sąvokoms neprieinamame kratinyje. Iš esmės mes dėl to taip susikoncentravome į subjektyvumą, kad net ir norėdami negalėjome patikėti visumos prasmingumu ir geranoriškumu. Drastiškai tariant, mes subjektyvizavomės kaip subjektai, kadangi patyrėme visumą kaip draiskalą, gamtą kaip rūsčių nepriteklių šaltinį, socialinį pasaulį kaip pasaulinį karą, tai yra tai, kas modernioje sąmonėje pažadino piktą budrumą įkyriems visumos mokymams, kurie pasaulio mizeriją vaizduoja kaip harmoniją ir bando įkalbėti pasiaukoti individualias gyvenimo pretenzijas. Tradicinės objektyvios išminties teorijos susikompromitavo dėl to, kad buvo suprasta, jog tai klastos, tarnaujančios viešpataujančioms tvarkoms. Jos privalėjo visuomenių narius įkalbėti sąmoningai aukotis socialinėms visumoms, kurios galop vis dėlto lieka tokios atšiaurios atskiriems individams, tarsi jų aukos nė nebūtų buvę. Todėl neatsitiktinai švietimas skeptiškai žiūrėjo į religinių aukų efektyvumą ir demaskavo tariamas dvasininkų aukas. Įsigalėjus tokiam įtarumui, individai jau nebeaukos „savęs" ar „ko nors" savo. Naujųjų laikų švietimas išmokė mus žingsnis po žingsnio atsisakyti sąmoningo aukojimosi, kol mūsų gyvenimas virto ryškia atskirybe, be aukų,

bet ir nesusijusia su neįmanoma „didele visuma" gryno gyvenimo geismo agregatu, apsirūpinusiu subjektyviu protu, kuris su niekuo nesitaiksto ir reikalauja iš būties visko.

Pagrįstai demonstruodamas didelį pasaulinį objektyvaus proto paveikslą, švietimas rizikuoja ne vien tik sugriauti apgaulingas ideologines aukojimosi dingstis, bet ir pasyvios sąmonės paveldą, be kurio praktinis protas negali būti tikras protas. Savo geriausiais elementais ir antikinis „logocentrinis" mąstymas suvokė, kad jo „objektyvaus" pasaulio proto vizijos negali kilti dėl nuoseklios idėjinės akcijos, o turi blykséti kaip laimės momentai, kai „įmanoma yra padaryta" ir matomas didesnis ryšys tarp veikimo ir neveikimo. Jei dėl to kyla rimta mintis, kad visumos gali būti persismelkusios protu, mąstytojas patvirtina, kad jis savo aktyviomis pastangomis suvokia pasyvų internuojančio neveiklumo protą. Tuo būdu idėją, kad pasaulio visuma yra simfoninis procesas, galima perskaityti ir kaip subjektyvaus sugebėjimo visiškai atsipalaiduoti šifrą, nebepriešiškai žiūrint į pasaulį. Kas sugeba kosminėje struktūroje jaustis kaip namie, tas nelinkęs ir savęs luošinti visumos Molocho labui ir siekia kūrybiškai įsilieti į tai, kas įmanoma ir į nerūpestingą buvimą būtyje ir jos tobulinimą. Tai iš tiesų atitinka ir subjektyviausią proto interesą.

Čia prasideda tai, ką norėčiau vadinti ne dialektika, o švietimo ironija. Su savo aktyvia planavimo, veikimo ir mąstymo ataka švietimas ištisus du šimtmečius turėjo tokį pasisekimą, kad dabar beveik jau neįstengia su tuo pasisekimu susidoroti. Kad ir kaip keista, bet kaip tik ten, kur naujųjų laikų subjektyvus protas pakliūva į subjektyvių interesų mašiną, protas įstringa trasoje, o ten, kur subjektyvus protas pasiekia protingų rezultatų, subjektyvumai atsitraukia į antrą planą. Empirinis subjektyvumas taip pat nutolęs nuo subjektyvaus proto kaip pastarasis nuo „objektyvaus". Tiek vienas, tiek kitas, žiūrint iš vien gyvenimiškų pozicijų, yra „idealistiškai" kvanktelėjęs. Socialinėje tikrovėje subjektyvus protas yra pasisavinamas privataus proto ir yra to gražaus bendrumo nutraukiamas į tūkstančio chaotiškai vienas kitam prieštaraujančių atskirų apskaičiavimų dugną. Šiandien aišku, kad naujųjų laikų subjektyvaus proto konstrukcijos buvo ne mažiau utopiškos negu antikinės ir viduramžių objektyvaus proto vizijos. Mat subjektyvus protas yra niekas be koherentinio bendro subjekto. Todėl naujųjų laikų mąstyme šmėkščioja „visuotinio subjekto" vaiduoklis, kuris tarytum yra su-

kaupęs savyje visą rūšies proto potencialą. Švietėjiškas universalizmas šiuo atveju yra toks pakilus, koks tik begali būti, kai mąstymas nepripažįsta jokių kompromisų. Jis remiasi komunikatyvaus totalinio tarpininkavimo idėja, pagal kurią visi privatumai virsta visos planetos dialogu. Be komunikatyvaus patetinio branduolio subjektyvus protas negalėtų priešintis tam, kad būtų paverstas privačiu protu, tarnaujančiu individualiems, grupiniams ir sistemų egoizmams. Tiktai užbėgdamas į priekį bendru informavimu švietimas gali išvengti atskirų interesų karo ir rasti išsigelbėjimą bendrume. Nuo to laiko, kai buvo išsklaidytas socialinio komunikavimo mitas, švietimas turi remtis komunikavimo mitu. Komunikuojant atskiri interesai taip susilpnėja ir atsipalaiduoja, kad gali virsti protingais susitarimais. Tuo būdu atsiranda struktūra, panaši į tą, kuri pastebima individo ir „objektyvaus proto" santykiuose. Tiktai sąmoningas atskirų individų pasyvumas ir ramumas lemia tai, kad bendra nugali atskira, objektyvumas – subjektyvumą, patirtis – vien tiktai įsivaizdavimą. Iš komunikavimo doro gali tikėtis tik tas, kuris jau pripažino antikinio pasyvumo ir nusileidimo bendriems dalykams pirmenybę prieš atskirus derybų proceso dalyvių motyvus. Kitaip, kad ir esant dideliam informuotumui, vis dar atrodys, kad negalima susitarti. Jei negalėjimas paklusti yra struktūrinis nūdienos subjekto autonomijos bruožas, tai subjektyvus protas turi reikalauti bent jau tiek, kad subjektai pripažintų komunikavimo pirmenybę komunikuojančiųjų atžvilgiu ir patirties – „poreikių" atžvilgiu; kitaip – jam galas kaip protui.

Ciniškojo proto kritika parodė, kaip egzistencinių ir socialinių kovų verčiami, tvirtais ir kartu vinkliais tapę „subjektai" visais laikais ignoravo bendrumą ir nesvyruodami išduodavo bet kokius aukštosios kultūros idealus, jeigu iškildavo jų išlikimo klausimas. „Kovojantis protas" iš anksto yra aktyvus bei neramus ir niekada nepripažįsta bendrumo, visuotinumo ir svarbumo pirmenybės. Esant tokioms sąlygoms, praktinės filosofijos pastangos atsiduria labai ankštuose rėmuose. Praktinis protas, bandantis valdyti subjektyvumo maišatį, tarsi veltui stoja prieš kietai savo nuomonės besilaikančių milijonų išsklaidytų privataus proto centrų interesus. Pastarieji nori pajungti sau bet kokį privačių sąlygų racionalumą ir elgiasi taip, tarsi švietimui kai kuriose rezervuotose vietose, kur vyksta slapti skaičiavimai, nebūtų kas veikti. Į privatų protą regresavusiam subjektyviam protui visada būdinga tamsos noras (Ernstas Weissas),

klastingas nenorėjimas žinoti aplinkybių, atsiribojimas nuo bendrų reikalavimų ir gyvenimo išugdytas strateginis atsparumas bet kokioms komunikacijos ir susitaikymo sirenų dainoms. „Rimti" atskiri skaičiavimai kartais gali leistis į „derybas", tačiau jeigu dialogo partneriams per petį žvelgia vidiniai strategai, tai ir „komunikavimas" yra strategiškai iškreiptas. Produktyvus komunikavimas nepripažįsta apskaičiuotų machinacijų ir turi (kai pavyksta) „sutikimo komunikuoti struktūrą". Tuo tarpu cinizmo analizė apibūdina neišpainiojamų subjektyvizmų interakcijas, gerai aprūpintus privataus proto centrus, ginklais pasišiaušusius jėgų konglomeratus ir mokslu paremtas normas viršijančias gamybos sistemas. Visi jie nė sapne nemano paklusti komunikatyviam protui ir komunikatyviais apsimetinėjimais net nori pajungti jį savo tikslams.

Naujausių krizių skaudžiai slegiami mūsų civilizacijos nariai jaučiasi verčiami tarsi pakartoti atnaujinta antikine maniera „pažink pats save" procesą ir čia pastebi savo visišką nesugebėjimą komunikuoti ir dorai atsipalaiduoti. Subjektyvumas, negalintis atsispindėti jokioje „visumoje", vis dėlto nuolat susiduria su daugybe analogiškų subjektyvumų, kurie kaip ir jis neturi savo pasaulio ir uždarai visą laiką seka tik tai, kas „sava", o jų kooperacija su kitais visada yra „antagonistinė", netvirta ir trumpalaikė. Atnaujintas „pažink pats save" virsta kraupia savisauga – kiekvieną „patį" negailestingai atmeta kiti. Nepaisant didžiulio iškrikimo, pasaulio ir savęs pažinimas kai kuriuo atžvilgiu konverguoja: privatizuoto subjektyvaus proto savisaugos kovos tiek viduje, tiek išorėje, tiek psichologiškai, tiek technologiškai, tiek artimiausioje aplinkoje, tiek politinėse sferose kreipia į tokius pat subjekto izoliuotumus, tokius pat sąstingius, tokius pat poleminius strateginius subjektyvizmus ir tokius pat vinklius aukštos kultūros papročių idealų neigimus. Aš bandžiau sukurti kalbą, kuria būtų galima kalbėti apie abi sferas tomis pačiomis frazėmis; cinizmo analizėje savęs pažinimo ir pasaulio pažinimo kalba irgi turi būti tiesiogiai sinchronizuota – jeigu tik mes norime „savęs pusę" parodyti be galo dorai, o „pasaulio pusę" – beatodairiškai aiškiai.

Aišku viena: cinizmo analizė taikosi į subjektyvaus proto analizę, nenorėdama tiesiogiai grįžti prie prarastų objektyvaus proto iliuzijų. Tai reiškia nelabai rimtai kovoti su kitu. Todėl „ciniškojo proto" kritika argumentuoja imanentiškai ir dialektiškai; ji reziumuodama vėl apžvelgia švietimo eigą, jo vidinius prieštaravimus

ir kartoja ironišką darbą dėl „superaš" arba, tiksliau sakant, bendros kovos „darbą dėl idealo", o tai neišvengiama, viešpataujant klasinių ir karinių visuomenių subjektyvizmams. Čia mus domina „kultūros kova" dėl didelių idealų, kurių veiksmingumas ar menkumas lemia asmeninio ir kolektyvinio integralumo buvimą ar nykimą; tai kova dėl: didvyriškos drąsos, valdžios teisėtumo, meilės, gydymo meno, gyvo vertinimo, tiesos, autentiškumo, paklusimo patirčiai, mainų teisingumo. Šia seka mes fenomenologiškai apibūdiname įvairius vertybių pasaulius, jų vidinius lūžius ir kovas. Tuos idealus reikia vieną kartą be išankstinių nuostatų rimtai priimti, kad būtų galima pasekti, kaip jie buvo išjuokiami kinizmo rezistencijos, bei jų tragikomišką savęs demaskavimą valdžios ir pelno siekimo cinizmu. Kas nepripažino tokių idealų ir pats dviprasmiškai orientavosi į jų dviprasmiškumą, tam visai neatrodo būtini čia iškelti klausimai: iš kur kyla tos dviprasmybės, kokios patirtys laisvai „švietusią" švietimo šviesą pavertė superproblemine nūdienos prieblanda. Taigi subjektyvaus kaip strateginio, strateginio kaip ciniško „proto" kritika yra sudėtinga odisėja per ambivalentiškumus, kurių linijos, kuo labiau artėjame prie šių dienų, tuo ryškiau virsta grėsmingu kompleksu.

„Sapere aude"! Taigi švietimo šūkis yra: „Turėk drąsos naudotis savo protu!" – taip suformulavo Immanuelis Kantas 1784 m. garsiajame rašinyje „Kas yra švietimas?". Tai buvo pasitikinčio savimi, naujoviškai subjektyvaus išminties mokymo lozungas. Kantas su skeptišku optimizmu tarėsi galėsiąs subjektyviomis pastangomis susidoroti su pasaulio tendencijomis, „dar" nepaklūstančiomis proto balsui. Gebėjimas pažinti save, kurį skelbė Kantas, remiasi vitališka kokybe tokios drąsos, kuriai svetimas naujųjų laikų nusivylimas „sąlygomis". Nors Kantas mums uždraudė mintį apie „objektyvius" tikslus gamtoje, jo filosofavimas orientuotas ne į visa valdantį pasaulio protą, o į įsitikinimą, kad mes galime suteikti proto pasaulio santykiams. Klasikinis švietimas irgi slapta tikisi, kad „daiktų prigimtis" jau smarkiai priartėjo prie subjektyvaus proto pastangų, tarsi būtų ruošiama paklusti mūsų tikslams. Glaudžiai siedamas proto panaudojimą su drąsiu pasitikėjimu, Kantas nejučia teigia, kad, nors protą kritiškai diskretiškai turi riboti subjektyvumo pasiekimai, nors į pasaulį reikia žiūrėti labai kritiškai, vis dėlto jis pasikliauna dideliu tyliu gamtos „priartėjimu" prie proto. Būtent drąsa leidžia švietėjiškam mąstymui galvoti apie pro-

tingą aplinkybių valdymą. Jis nurodo pasyvumą, į kurį turi jaustis įaugęs ir švietimo veiklumas. Kur švietimas tikisi *sėkmės*, jis turi drąsaus spontaniško sumanymo ir veikimo struktūrą, pasikliaujančią tuo, kad mūsų suvokimas ir veikla ne subjektyviai aklai pralekia pro visas tikrovės tendencijas, o išradingai ir dalykiškai prisijungia prie pasaulio siekimų ir jėgų, kad paskui iš to „sugalvotų daugiau" protingų tikslų.

Buvusių ir gresiančių pasaulinių katastrofų akivaizdoje šiandieninė istorijos nuvilta pasaulėjauta tuo nebenori rimtai tikėti. Dažnai ji būna labai neryžtinga, kai reikia pasinaudoti „savo protu". Praradę daug proto drąsos švietimo palikuonys šiandien yra nervingi, abejojantys ir forsuotai, be iliuzijų artėja prie globalinio cinizmo; užuominos apie humaniškos kultūros idealus atrodo įmanomos tiktai pašaipos ir neigimo forma. Cinizmas, kaip *apšviesta iškreipta sąmonė*, yra tapęs nepataisoma įtartina išmintimi, atskyrusia nuo savęs drąsą, visus pozityvumus aprioriškai laikančia apgavystėmis ir siekiančia vien tiktai kaip nors išsilaikyti. Kas juokiasi paskutinis, juokiasi tarsi ištiktas pleuros šoko. Ciniška sąmonė sumuoja visų laikų „blogas patirtis" ir pripažįsta tiktai beviltišką tvirtų faktų monotoniją. Modernusis cinizmas yra kamuolys, kuriame susipynę visi „amoralaus gudrumo mokymo gyvatynai" (Kantas „Apie amžiną taiką"). Pasauliniai istoriniai nusivylimo mokymosi procesai baigėsi naujoviška ciniška poza. Jie paliko mainų šaltumo, pasaulinių karų ir idealų savinaigos pėdsakus mūsų patirties suluošintose sąmonėse. Oplia, mes gyvenam; oplia, mes parsiduodam; oplia, mes ginkluojamės; kas anksčiau miršta, iš to neišskaičiuojama būsimai pensijai. Taip cinizmas garantuoja išplėstinę praeities reprodukciją naujausiame kada nors būto blogio lygmenyje. Todėl greitos pasaulio pabaigos (pačių sukeltos) pranašystės tokios populiarios; „turėk drąsos pasinaudoti savo bomba". Ciniškai atviras realizmas tarsi karščiuodamas perspėja mus pačius dėl mūsų pačių ir pasako tiesą. Paniški subjektyvizmai, apimti makabriško baimės svaigulio, eina per žiniasklaidą ir kalba apie pabaigą. „Įsidėmėkit, įsidėmėkit, laikas yra keistas ir keisti jo vaikai – mes". Ar mes netapome tokie, kaip numatė Decartes'as? *Res cogitans* valdomose raketose? Mes esame metalo „aš", bloko „aš", plutonio „aš", neutronų „aš", mes esame slėptuvių piliečiai, artilerijos subjektai, raketų pensininkai, patrankų akcininkai, saugumo lemūrai, šarvų rentininkai, apokaliptiniai būtinybės raiteliai ir pacifistai fantomai,

agituojantys už geresnius dalykus branduoline laisvo stiliaus etika. Tiktai didžiausias įžūlumas dar turi žodžių tikrovei apibūdinti. Tiktai anarchistinis nuosmukis dar sugeba pripažinti šių dienų normalumą. Kaip ir Diogeno laikais sistemos atstovai savimi pasitiki mažiau už aiškius pamišėlius. Jiems belieka rinktis tiktai klaidingą savęs pažinimą kolektyviai žudantis arba klaidingo subjektyvumo savižudybę teisingai save pažįstant.

Sapere aude! – toks lieka švietimo šūkis: švietimas ir naujausių pavojų prieblandoje sugeba atsispirti gąsdinimams katastrofa. Tik su jo drąsa dar galima ateitis, kuri būtų geresnė negu išplėstinė blogiausios praeities reprodukcija. Ši drąsa semiasi jėgos iš dabar jau tokių menkų prisiminimų apie spontanišką, niekieno nesukurtą gyvenimo gebėjimą būti normaliu. Kai senieji mokymai bandė kalbėti apie „objektyvų protą", nuo pat aukštos kultūros eros pradžios jie norėjo perdėm „susvetimėjusiam" pasauliui terapeutiškai priminti, kad viskas galbūt įeis į savo vėžes, jeigu mes kaip subjektai nusiginkluosime ir pereisime nuo kruopščiai užmaskuotų griaunamųjų aktyvizmų į pasyvumą.

Bet ar tokius dalykus šiandien dar apskritai galima sakyti? Ar mūsų racionalumo sąjunga su „realizmu" ir cinizmu slapta jau taip nesutvirtėjusi, kad nė girdėti nenori apie kitokį protą, ne tik apie aktyvų? Šiuo klausimu mūsų kritinė analizė baigiasi. Ką dar būtų galima pridurti? Dabar į žaidimą įsijungtų patirtys, kuriomis sunku remtis be įrodymų; ko negali argumentuoti, apie tai reikėtų pakalbėti kita proga. Tai patirtys, kurias aš galiu apibūdinti tik kaip audringas dėl nusisekusio gyvenimo. Geriausiomis mūsų gyvenimo akimirkomis, kai vien dėl sėkmės ir energingiausia veikla ištirpsta neveiklume ir gyvenimo ritmas mus spontaniškai neša, drąsa gali staiga pasireikšti kaip euforiškas aiškumas arba kaip nuosekliai ramus rimtumas. Ji žadina mumyse dabartį. Joje bendrumas staiga pakyla į būties aukštį. Šalta ir šviesi kiekviena akimirka įeina į tavo erdvę; tu nesiskiri su jos šviesa, su jos vėsa, su jos džiugesiu. Blogos patirtys duoda kelią naujoms aplinkybėms. Jokia istorija tavęs nesendina. Vakarykštis žiaurumas mus nieko neverčia daryti. Tokio dvasingo buvimo šviesoje pasikartojimų grandinė nutrūksta. Kiekviena suvokta sekundė naikina beviltišką praeitį ir tampa pirma kitos istorijos sekunde.

Peter Sloterdijk
CINIŠKOJO PROTO KRITIKA

Dailininkas EDVARDAS JAZGEVIČIUS
Redaktorė EMILIJA DAGYTĖ
Korektorės ZINA KANIŠAUSKAITĖ, MARIJA TREIGIENĖ, VALERIJA ŽEMAITYTĖ
Techninė redaktorė BIRUTĖ TOLVAIŠIENĖ
Kompiuteriu maketavo ARŪNAS ŠLIKAS

SL 412
Tiražas 2000 egz. Užs. 1269
Leidykla „Alma littera", Šermukšnių g. 3, 2600 Vilnius
Puslapis internete: http://www.almali.lt

Spaudė AB spaustuvė „Spindulys", Gedimino g. 10, 3000 Kaunas

Peterio Sloterdijko knyga CINIŠKOJO PROT[redacted]
suprasti ir paaiškinti cinizmo kaip “apšviest[redacted]
esmę ir jo apraiškas įvairiais laikais ir įvairiose gyvenimo srityse: politikoje ir kultūroje, žmonių tarpusavio santykiuose ir valstybinių institucijų veikloje. Iš kur atsiranda nihilistinė pažiūra į dvasinę kultūrą? Dėl ko vienu ar kitu laikotarpiu imama itin atvirai ignoruoti dorovės normas, tyčiotis iš jos principų ir idealų, žeminti žmogaus orumą? Ieškodamas atsakymo į šiuos ir kitus klausimus, knygos autorius Peteris Sloterdijkas analizuoja įvairiausias cinizmo apraiškas XIX– XX a. Europoje, pirmiausia Vokietijoje, įžvalgiai atskleisdamas, ką slepia įžūlios ir pašaipios, dažnai net drastiškos jo kaukės.

„Sloterdijkas stengiasi ne tik aprašyti, bet ir paaiškinti savo patirtį. Iš filosofijos istorijos pasiskolintomis priemonėmis aiškindamas 1968 m. idealų sudužimo padarinius, tų duženų krūvoje jis rankioja tiesos šukes. Šią tiesą jis pavadina ciniškuoju impulsu.“

Filosofas *Jürgenas Habermasas*
apie „Ciniškojo proto kritiką“

Peteris Sloterdijkas studijavo vokiečių literatūrą ir filosofiją, Hamburgo universitete gavo mokslų daktaro laipsnį. Be „Ciniškojo proto kritikos“ (1983), parašė knygų „Eutotaoizmas“ (1987), „Mąstytojas scenoje“ (apie F. Nietzsche'ę, 1986), romaną „Stebuklų medis“ (psichoanalizės tema, 1985), esė apie postmodernizmą. Gyvena ir kuria Miunchene (Vokietija).

ALK – serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiamos Atviros Lietuvos fondo. Serijos tikslas – supažindinti skaitytojus su dvidešimto amžiaus humanitarinių mokslų pagrindais. Šios knygos leidimą ALF remia kartu su Vidurio Europos universiteto Vertimų projektu.

ATVIROS LIETUVOS KNYGA



ISSN 1392-1673
ISBN 9986-02-777-2



Rekomenduojama kaina 25 Lt